Digitized by the Internet Archive
in 2025 with funding from
Getty Research Institute

https://archive.org/details/labasiliquepytha02carc

LA BASILIQUE PYTHAGORICIENNE DE LA PORTE MAJEURE

DU MÊME AUTEUR

La Terre de Verneuil à la veille de la Révolution, 54 p. in-8°, Verneuil, Aubert, 1906.

CHR. HUELSEN, *Le Forum romain*, édition française par J. Carcopino, 256 p. in-18, Rome, Loescher, 1906 (*épuisé*).

L'inscription d'Aïn-el-Djemala, contribution à l'étude des saltus africains et du colonat partiaire, 121 p. in-8°, Rome, Loescher, 1906 (*épuisé*).

Histoire de l'Ostracisme athénien, dans le tome XXV de la Bibliothèque de la Faculté des Lettres de l'Université de Paris, 182 p. in-8°, Paris, Alcan, 1909 (*épuisé*).

La loi de Hiéron et les Romains, XVII-309 p. in-8°, Paris, de Boccard, 1914-1919.

Virgile et les origines d'Ostie, X-810 p. in-8°, Paris, de Boccard, 1919.

La louve du Capitole, 90 p. in-12, Paris, Les Belles-Lettres, 1925.

En préparation :

Études romaines (2e série), Paris, L'Artisan du livre.

Histoire de la République romaine, de 133 à 44 av. J.-C. (Dans la collection de *Manuels* dirigée par M. Glotz, Paris, Les Presses Universitaires.)

JÉRÔME CARCOPINO
PROFESSEUR À LA FACULTÉ DES LETTRES DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

ÉTUDES ROMAINES

★

LA BASILIQUE PYTHAGORICIENNE DE LA PORTE MAJEURE

L'ARTISAN DU LIVRE
2, RUE DE FLEURUS, 2
PARIS

MCMXXVI

Tous droits de traduction, de reproduction
et d'adaptation réservés pour tous pays.
Copyright 1927, *by Choureau et Cie.*

D · M · S

FRATRI · PIISSIMO · IOHANNI · HILLEMACHER

AMICISQVE · CARISSIMIS · PETRO · BOVDREAVX · ROBERTO · HERTZ · GABRIELI · LEROVX

QVI · DIVERSAS · INGRESSI · VIAS · EODEM · AVTEM · INSTINCTI · SPIRITV · AD · AETERNA

HVMANI · GENERIS · ASTRA · ENITEBANTVR · PARITERQVE · PRO · PATRIA · DIMICANTES

IN · ACIE · DESIDERATI · SVNT

AVANT-PROPOS

*La présente série d'*Études romaines, *en faisant connaître aux Français qui aiment Rome les monuments de l'antiquité qui y furent exhumés pendant et depuis la guerre, n'a d'autre objet que de souligner l'intérêt qu'elles présentent et qui est véritablement exceptionnel.*

Non que les Italiens, au cours de la lutte, et dans les inquiétudes qui ont assombri l'aube de la paix, aient continué à soutenir l'effort d'amples excavations systématiques, par lequel leur gouvernement, dans les dernières années du siècle précédent et au début du XX^e^ siècle, s'est acquis la gratitude des savants du monde entier.

De fait, ce n'est qu'à la fin de 1923 que M. Roberto Paribeni, le surintendant des fouilles de la Province de Rome, auquel incombe la charge immense de conserver et d'accroître le patrimoine de la Ville Éternelle, a commencé de réaliser le programme grandiose tracé par M. le sénateur Corrado Ricci, et qu'il a entrepris de dégager les forums impériaux ; de 1915 à 1923, la seule fouille qui ait été conduite à Rome sur un plan d'ensemble a été pratiquée

dans l'église de Saint-Sébastien, par les soins de la commission d'archéologie sacrée, qui relève du Vatican.

*Mais si l'on a peu fouillé à Rome entre 1915 et 1923, on y a beaucoup découvert, et des trouvailles qui marqueront. Toujours le sol de l'*Urbs *a livré de lui-même des parcelles de ses trésors. Qu'il s'agisse de rectifier ou de percer une rue, de bâtir ou de restaurer une maison, de réparer une conduite d'eau ou un égout, la besogne commencée pour des fins pratiques aboutit à des acquisitions d'art ou d'histoire. L'ingénieur, le maçon, le terrassier sont bientôt contraints d'appeler les archéologues à la rescousse. Des humbles tranchées creusées sous la pression des nécessités quotidiennes, sortent, comme par miracle, inscriptions, statues et bas-reliefs, sarcophages sculptés et autels votifs, débris de peintures et fragments de mosaïques, des œuvres quelquefois inestimables, des documents toujours précieux. Or, pendant la guerre, Rome, où battait le cœur de la nation italienne, n'a cessé d'espérer. Dès le lendemain de l'armistice, elle a été saisie d'une fièvre de construction qui manifeste à l'esprit le moins réfléchi la crise féconde de sa rapide croissance. Alors, les ouvriers qui modernisaient son aspect, multipliaient ses communications, transformaient ses faubourgs, reculaient ses limites et l'égalaient à sa grandeur présente, se heurtèrent de tous côtés aux assises de sa grandeur passée. Des édifices entiers ont été déblayés sans y penser et les progrès de l'archéologie romaine ont cheminé à la vive allure où s'avance le développement de la capitale moderne. Heureux les archéologues romains qui ont pu*

sentir, en chacune de ces récentes acquisitions, non l'intervention aveugle des contingences, mais la droite poussée d'un splendide destin! Mais heureux aussi tous les historiens de la civilisation antique sur laquelle la plupart de ces découvertes répandent une abondante et neuve lumière!

Celles de Saint-Sébastien éclaircissent les vicissitudes du culte romain des Apôtres martyrs Pierre et Paul. Le nymphée de Via Po contient côte à côte les débris d'une mosaïque dont l'inspiration chrétienne ne paraît pas contestable, et des peintures relatives au culte de Diane et des Nymphes. Le tombeau gnostique du Viale Manzoni est orné de fresques qui peuvent compter parmi les plus belles de l'art antique et se rattachent, en plein christianisme, à des traditions païennes. La basilique de la Porte Majeure, enfouie à neuf mètres au-dessous du sol antique, forme comme un musée de stucs où passent sous nos yeux, ordonnés par une pensée maîtresse d'elle-même et consciente de ses fins édifiantes, les rites et les mythes d'un paganisme épuré. Il nous suffira de nous promener d'un de ces monuments à l'autre, en ayant soin d'observer rigoureusement l'ordre des temps qui les séparent, pour suivre, au cours d'une période critique, le mouvement même de la pensée qui en inspira les fondations successives.

*
* *

Nous commencerons donc par la basilique de la Porte Majeure qui, remontant à la première moitié du I^er^ *siècle de notre ère, est la plus vieille de toutes ces trouvailles, et le lecteur nous excusera si notre promenade à travers ses*

cryptes s'allonge jusqu'à remplir tout le présent volume. Par les apparentes bizarreries de son aménagement, par le mystère qui plane sur sa destruction, par la somptuosité des ciselures de son décor, plus encore par les besoins religieux auxquels, visiblement, elle a répondu, elle méritait que lui fût spécialement consacrée une étude approfondie.

Je n'ai certes pas la présomption de croire qu'en attendant la publication intégrale que seuls les archéologues italiens ont le droit et la possibilité d'écrire et qui, du reste, verra bientôt le jour sous les auspices de l'Académie dei Lincei *et la signature autorisée de M. Bendinelli, ce modeste livre puisse épuiser ce grand sujet. Mais il m'a paru nécessaire de signaler au public français, qui commence à peine d'apprendre le chemin de ce surprenant édifice, toutes les richesses dont il est plein, et de synthétiser, à l'usage de mes compatriotes, les principaux résultats que des chercheurs venus de tous les pays ont obtenus dans les nombreuses études fragmentaires auxquelles la basilique a déjà donné lieu.*

Même quand je m'écarte de l'opinion de mes devanciers, il est rare que je n'aie pas très largement profité de leur expérience, et de leurs remarques personnelles, et c'est, pour moi, accomplir un très agréable devoir que d'acquitter ici la dette de reconnaissance que j'ai contractée envers eux. S'il me fallait citer tous les auteurs auxquels je suis redevable, je devrais reproduire ici à peu près toute la bibliographie que j'ai placée en appendice. Mais aucun d'eux ne me saura mauvais gré de détacher de cette longue liste les noms des savants auxquels je me sens plus particulièrement

obligé : d'abord les premiers « éditeurs » du monument : M. Edoardo Gatti et feu Fornari, dont les quelques pages insérées dans les Notizie degli Scavi *de 1918, ont dessiné, d'une main infaillible, le cadre de toutes les recherches ultérieures ; — MM. Lanciani, Paribeni, Hubaux, Leopold qui, à des titres et en des sens divers, ont contribué à les orienter vers la vérité ; — M. Bendinelli, qui a fait paraître dans le* Bullettino Comunale *un travail remarquable sur le style des stucs dont la basilique est tapissée ; — M. Lugli, dont le compte rendu de la* Rivista di Architettura *contient une suggestion féconde et dont les observations orales m'ont été infiniment précieuses ; — Madame Strong qui, dans le mémoire rédigé en collaboration avec Miss Jolliffe pour le* Journal of Hellenic Studies *a, pour la première fois, décrit intégralement toute la décoration intérieure ; enfin, et surtout, M. Franz Cumont dont le travail, imprimé dans la* Revue Archéologique *dès 1918, fut initiateur et demeure fondamental.*

C'est la lecture de M. Cumont qui a donné le branle à ma curiosité, et orienté mes recherches. M. Cumont avait été frappé tout de suite par l'analogie qu'offraient l'enterrement et l'éclairage de cet édifice avec la disposition rituelle des « antres de Pythagore », telle que Porphyre nous l'a décrite, et d'emblée il en avait inscrit la fondation au compte d'une des sectes pythagoriciennes que Rome républicaine a léguées à l'Empire.

Des doutes pouvaient néanmoins subsister à cet égard, tant que le bas-relief principal n'était pas élucidé. A l'interprétation du stuc majeur était suspendue celle du

monument lui-même. J'ai eu alors la chance de recueillir, dans un passage méconnu de Pline l'Ancien, le texte qui explique le grand motif de l'abside par le symbolisme des pythagoriciens, et j'ai tout de suite fait valoir cet argument décisif dans un article de la Revue Archéologique *de 1923.*

Dès lors il m'apparut que l'étude de la basilique pouvait et devait être reprise en son entier à la lueur de ce rapprochement inattendu ; et, guidé par elle, je me suis imposé la tâche de réexaminer un à un tous les détails du plan, tous ceux de la décoration.

Or, si je n'en ai point rencontré un seul qui ne soutînt quelque rapport, soit avec la liturgie, soit avec l'exégèse mythologique, soit avec l'enseignement allégorique des sectes pythagoriciennes, j'en ai remarqué, en revanche, dont le pythagorisme fût seul capable de rendre compte.

J'ai donc cru pouvoir définitivement conclure, des recherches dont j'ai groupé ici les résultats, que nous sommes en présence d'un sanctuaire pythagoricien, et toute mon ambition serait remplie si j'avais ainsi parachevé la démonstration d'une thèse qui confère à la basilique de la Porte Majeure une valeur unique et tire de ses profondeurs un témoignage émouvant de la plus haute réforme spirituelle qu'ait tentée le paganisme romain.

Juillet 1926.

PREMIÈRE PARTIE

DESCRIPTION DE LA BASILIQUE

CHAPITRE PREMIER

LE PLAN ET LA DATE DU MONUMENT

Le voyageur qui arrive directement de France à Rome admire déjà la ville antique avant d'être descendu dans la capitale italienne. Dans les dernières minutes de son trajet, il a suivi du regard le déroulement majestueux de la fortification que l'Empire, à la fin du IIIe siècle, dressa comme un défi aux Barbares et dont les hautes masses de brique, si belles en leur ruineux éclat, ont résisté aux progrès modernes comme à la ruée dévastatrice des invasions et à l'anarchie du moyen âge. Au moment où le chemin de fer, pour entrer en gare, rebrousse, comme la muraille, de l'Est vers le Nord, surgit la porte la plus imposante, celle que les Romains désignent communément sous le nom de *Porta Maggiore*. En réalité, la Porte Majeure est à la fois plus ancienne et plus récente que les murs qui l'enserrent, et trois règnes collaborèrent à l'aspect composite qu'elle revêt aujourd'hui. Ses arches

furent érigées, entre le 25 janvier 52 et le 24 janvier 53[1], par Claude, pour soutenir les deux canalisations superposées de ses nouveaux aqueducs, l'Aqua Claudia et l'Anio Novus, au-dessus des deux routes qui convergeaient en ce lieu : la Voie Labicane, au Sud, et, au Nord, la Voie Prénestine. Au passage de chacune d'elles et sous l'attique, haute de 9 mètres, dont les flancs enfermaient les conduites d'adduction, l'empereur arrondit deux grandes arcades, de 14 mètres de haut et de 6m,35 de largeur, dont le temps n'a pas altéré le galbe ; puis, entre ces deux larges baies cavalières et de part et d'autre de chacune d'elles, il ménagea trois poternes que surmontent des frontons triangulaires reposant sur des demi-colonnes corinthiennes. En 271, Aurélien incorpora le grandiose édifice à son enceinte, sans toucher à l'élégance de sa solide architecture[2]. En 401, ou 402[3], Honorius le restaura, le flanqua de tours rondes, qui ont été démolies en 1838, rétrécit et crénela ses passages et y ajouta une longue inscription[4]. Mais, ni l'ampleur que Claude lui avait donnée, ni la sollicitude avec laquelle les successeurs de Claude ont pourvu à l'entretien de la Porte Majeure ne

1. Ce sont les termes extrêmes de la douzième puissance tribunice de Claude, laquelle date l'inscription supérieure de la Porte Majeure (*C. I. L.*, VI, 1256). Sur cette inscription et les inscriptions sous-jacentes de Vespasien (*ibid.*, 1257) et de Titus (*ibid.*, 1258), cf. E. Albertini, *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire*, 1906, p. 305 et suiv. Peut-être la dédicace eut-elle lieu au jour anniversaire de la naissance de Claude, le 1er avril 52 ?

2. Cf. Léon Homo, *Essai sur le règne de l'empereur Aurélien*, Paris, 1904, p. 247 et suiv.

3. Sur cette date, cf. Dessau, *Inscriptiones selectae*, n° 797.

4. *C. I. L.*, VI, 1189.

furent dictées par l'activité humaine ou l'opulence monumentale de la région qu'elle dominait alors comme aujourd'hui. Elles tiennent à l'importance de la fonction qui lui avait été dévolue d'abord, qu'elle ne cessa pas d'exercer ensuite, quand, par surcroît, elle eut été transformée en ouvrage défensif, et qui consistait à amener dans la ville les sources limpides et fraîches des ravins de Subiaco. Claude l'avait dressée à la rencontre des anciens aqueducs du IV^e^ et du III^e^ siècles avant notre ère, et au terme de ceux par lesquels il avait enfin doublé et surpassé ces branchements archaïques, comme on élève un arc triomphal, et elle a continué, pendant toute la durée de l'Empire, à porter sur ses robustes épaules de travertin, gonflées de bossages, l'orgueil qu'exprime le texte unique des deux inscriptions qui, gravées à l'entablement supérieur de sa double façade, proclamèrent, au début de 53, au plus tard[1], l'orgueil du bâtisseur impérial et l'accomplissement de la vaste tâche. Mais la gloire de la Porte Majeure brillait dans la solitude. Autour d'elle s'étendaient seulement l'ombre des grands parcs et le silence des sépultures. Nous savons par Frontin qu'elle était sise aux confins d'immenses jardins : les *horti Torquatiani*, que Néron acquit en 64 par le meurtre de leur maître légitime, D. Iunius Silanus Torquatus[2], et les *horti..... ani*[3], dont les copistes ont méconnu le propriétaire et

1. Le 23 janvier au plus tard; cf. *supra*, p. 18.
2. Tac., *Ann.*, X, 35.
3. Frontin, *De Aqu.*, 5. Sur la restitution possible, cf. *infra*, p. 72.

mutilé le vocable, mais qui subirent aussi la confiscation puisque, au IIIe siècle, la propriété impériale avait envahi

Le quartier de la basilique.

l'emplacement des uns et des autres[1]. En dehors d'eux

1. Au temps d'Élagabal, ce sont les *Horti Veteris Spei* qui relevaient alors du fisc, puisque Élagabal y édifia un sanctuaire dédié au dieu d'Émèse. Cf. Homo, *op. cit.*, p. 250. Jordan-Huelsen, *Topographie der Stadt Rom*, III, p. 364, n. 55. En sens contraire, mais à tort, semble-t-il, Lanciani, *Ruins*, p. 397.

et de leurs bâtiments, les textes anciens ne mentionnent là qu'un petit sanctuaire qui était dédié à la Vieille Espérance — *Spes Vetus* — et qui n'a pas laissé de vestiges[1]. Jusqu'à la découverte sensationnelle dont nous allons parler et à laquelle la Porte Majeure a prêté son nom, les fouilles n'avaient dégagé dans son voisinage que des tombes : celle du boulanger et fournisseur de l'État, M. Virgilius Eurysacès et de sa femme Atistia, à deux pas à l'Est, vers la campagne, et, du côté opposé, vers la Ville, des colombaires de grandes familles : celui des Arruntii notamment, et surtout celui des Statilii, établi au Sud-Est du précédent, à quelques dizaines de mètres à l'Ouest et en deçà de la Porte[2], dans l'espace extra-urbain que les morts gardèrent le droit de disputer aux vivants, tant que le tracé des murs d'Aurélien n'eut pas reculé jusqu'à elle la ligne pomériale, interdite, depuis la législation des XII tables, aux cendres comme aux cadavres des défunts[3]. Les routes mêmes, au bord desquelles s'alignèrent ces tombeaux des deux côtés de la Porte qu'elles franchissaient, n'étaient guère fréquentées. Ni Labicum, ni Préneste n'avaient conservé sous l'Empire l'importance que ces vieilles métropoles latines détenaient à l'époque républicaine et dont les convulsions des guerres

1. Cf. le temple mentionné à la note précédente.
2. Cf. Homo, *La Rome antique*, Paris, 1921, p. 206.
3. Sur ces tombeaux, cf. Jordan, *Topographie der Stadt Rom*, I, p. 358. Sur celui d'Eurysacès, cf. *C. I. L.*, VI, 1958. Sur celui des Statilii, visible aujourd'hui au départ de la Via Statilia, cf. *C. I. L.*, VI, p. 994. Sur celui des Arruntii, découvert à l'angle de la Via Manzoni et de la Via di Porta Maggiore, cf. *ibid.*, p. 978.

civiles les avaient définitivement privées. C'étaient là de grands noms qui se survivaient en de médiocres bourgades, où les puissants du jour possédaient d'immenses domaines et de luxueuses villas, mais dont la population s'était peu à peu clairsemée et d'où se détournaient les grands courants du commerce péninsulaire[1]. Les voies qui y menaient ne pouvaient pas être très passantes, et à leurs carrefours il n'y avait pas à craindre d'encombrement. Il faut stimuler un peu son imagination pour retrouver autour de la Porte Majeure, qu'ébranlent de nos jours les autocamions qui la traversent et les express qui la côtoient, le calme et le silence qui l'enveloppaient autrefois. Ne nous plaignons pas, du reste, de cette bruyante métamorphose, car, sans les chemins de fer, nous ignorerions encore l'existence de l'étonnant édifice qui s'était réfugié à ses pieds et que, par un paradoxe du sort, un banal accident nous a rendu.

*
* *

Le 23 avril 1917, à une centaine de mètres à l'Est de la Porte Majeure, le ballast s'affaissait sous les rails de la

1. Cic., *Pro Plancio*, IX, 23, parle de Labicum ainsi que d'un municipe à peu près désert. Strabon, V, 3, 9, p. 236, le considère comme détruit : παλαιῷ κτίσματι κατεσπασμένῳ. Suétone parle de la villa que César y possédait (Suét., *Caes.*, 83). Sur Préneste, une première fois détruite par Sylla, menacée par les Catiliniens, entraînée dans la guerre d'Octave contre Fulvie en 41, choisie par les riches de l'Empire comme saison estivale à cause du *frigidum Praeneste* qu'a chanté Horace (*Od.*, III, 4, 23), cf. Dessau, ap. *C. I. L.*, XIV, p. 288 et suiv.

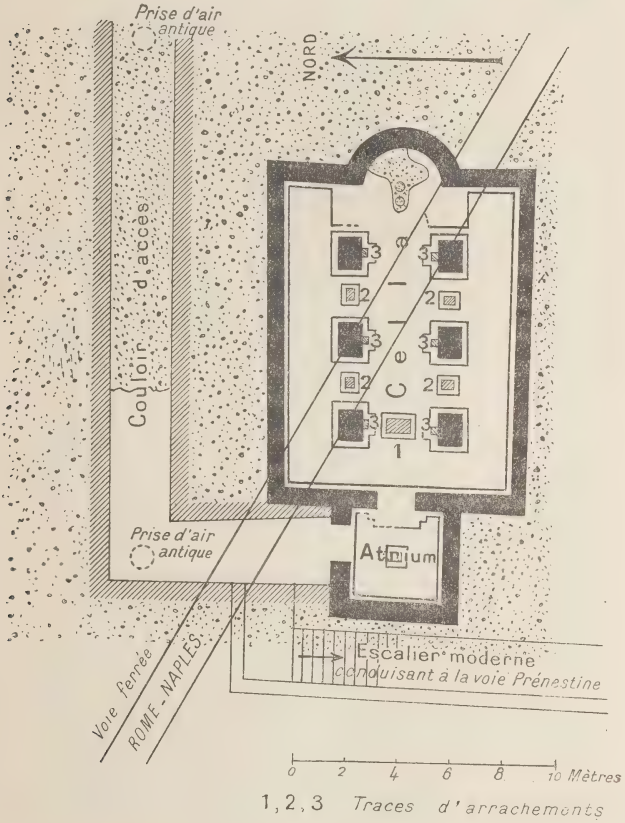
ligne de Rome à Naples, entre le pont en ciment armé sur lequel passe la Via Malabarba et le viaduc qui chevauche la Via Prenestina actuelle, superposée en cette section de son parcours à l'antique route de Préneste. Prévenus de l'éboulement, les ingénieurs de la traction décidèrent aussitôt d'en chercher la cause et entreprirent à cet effet un sondage dans le sol qui, sans raison apparente, venait de céder sous le poids de la voie ferrée. Ils l'avaient à peine approfondi de trois mètres, qu'à leur vive surprise, ils rencontraient un puits circulaire de $0^{m},90$ de diamètre, ménagé comme une prise d'air au-dessus d'un couloir qui, peu après, se repliait en angle droit. Ainsi les rails reposaient sur le vide creusé, à une très grande profondeur au-dessous du sol antique, par une vaste construction souterraine dont le couloir ne formait que la moindre dépendance. Car cette galerie, voûtée en anse de panier et d'une largeur de deux mètres en moyenne[1], après s'être dirigée de l'Est vers l'Ouest, puis du Nord vers le Sud, conduisait dans une première pièce, couverte d'une voûte en arc de cloître, que troue, à la clé, le rectangle d'un lucernaire. De là, on pénétrait dans une grande salle de 108 mètres carrés de superficie. Même limité aux extrémités de cette grande salle, et compte tenu de l'écart de $4^{m},80$ qui s'étend entre son mur septentrional et la galerie d'accès, l'ensemble couvre une surface totale de plus de quatre ares. C'est un miracle que le ballast suspendu au-dessus de lui n'ait pas

1. Elle s'élargit en arrivant à l'*atrium*, qui mesure $3^{m}60 \times 3^{m}62$

fléchi plus tôt, et l'on comprend que la direction des *Ferrovie dello Stato* se soit empressée de solliciter le concours de la surintendance des fouilles. L'archéologie est accoutumée, dans Rome, à se mêler au courant de la vie journalière ; et le moyen de rendre à la voie ferrée sa solidité a consisté, d'abord à explorer à fond, puis à préserver pour l'avenir le monument qu'elle recouvre et auquel la profusion de ses ornements autant que la singularité de sa destination confèrent la valeur d'un exemplaire unique.

A première vue et à ne considérer que son plan, on est enclin à le prendre pour une crypte chrétienne, et beaucoup de touristes, peu familiarisés avec la mythologie d'où proviennent les motifs figurés qui le décorent, se persuadent d'emblée qu'il reçut originellement cet usage. La dernière fois que je l'ai visité, au mois d'octobre 1924, j'étais seul à examiner un à un les panneaux de stuc dont il est revêtu, quand survinrent deux étrangers qui cherchaient vainement dans leur Baedeker des renseignements que les guides n'ont pas encore eu le loisir de s'approprier. Le carnet sur lequel j'étais en train de prendre des notes et la lorgnette que je portais en bandoulière, en grossissant à leurs yeux ma compétence, les encouragèrent à s'adresser à moi pour confirmer l'impression qu'ils avaient ressentie comme un choc, et qu'ils tenaient déjà pour la vérité. « C'est bien ici une église, Monsieur? », me demanda le plus convaincu des deux. Je lui répondis, comme je le pensais : « Oui, Monsieur, c'est une église païenne. » Mon interlocuteur me fit grâce du

reste. Il doute encore, peut-être, si je parlais sérieusement.



Le plan de la basilique.

Et pourtant je ne connais point, pour l'hypogée de la

Porte Majeure, de définition sommaire qui lui convienne plus exactement.

Sa forme est celle d'une église que précède un *atrium* et que constitue essentiellement un vaisseau à trois nefs. Celles-ci sont séparées les unes des autres par deux rangées de trois piliers chacune et elles comportent, selon la règle, des dimensions inégales. Hautes d'environ 8 mètres[1], longues de 12 mètres chacune, toutes trois sont voûtées en berceau[2], mais celle du milieu mesure trois mètres de large entre les piliers qui la déterminent, tandis que chacune des deux autres ne comprend que deux mètres entre le mur latéral et la rangée de piliers qui l'enserrent. Celles-ci sont terminées à leurs deux extrémités respectives par un mur rectiligne. Celle du milieu, au contraire, aboutit à une abside qui fait face à la porte ouverte sur l'*atrium*; et sur le fond de cette abside semi-circulaire, d'un rayon de $1^{m},55$, persiste la trace qu'ont laissée, dans la couche de peinture dont il était enduit à sa partie inférieure, les deux montants et la banquette du siège qui y était adossé[3]. Ainsi, de la

1. Je n'ai pas eu les moyens de prendre directement cette mesure nécessairement approximative. Le fût des piliers s'élève à 4 mètres.

2. Voûte en anse de panier surhaussée, dans les bas côtés ; voûte en plein cintre, dans la nef. Les piliers mesurent $0^{m}95 \times 1^{m}15$.

3. Tout le monde est d'accord sur la signification de ces vestiges, à l'exception de M. Lietzmann, qui (*Anzeiger*, p. 348) les interprète comme ceux d'un tabouret, ou d'une table sur laquelle on aurait placé offrandes et symboles, et de M. Bendinelli qui (*Bull. Com.*, p. 114) les attribue à une base de statue. Ni l'une ni l'autre de ces explications ne saurait contrevenir à mon interprétation de la « basilique ». Mais elles sont contredites par les observations que j'ai faites sur place. Trois sortes de traces, en effet, sont faciles à distinguer au

I. — VUE GÉNÉRALE DE LA *CELLA* (*prise de l'entrée*)

grande nef aux bas côtés, de l'aître ou du porche que présentent encore nombre de nos cathédrales, jusqu'à la *cathedra* sur laquelle s'asseyait l'évêque à l'heure de l'office divin, toutes les particularités de la « basilique » de la Porte Majeure se retrouvent dans les anciennes basiliques chrétiennes. Elle semble calquée sur leur modèle, et l'on devrait, en vertu de cette identité des dispositifs, l'assimiler à l'une d'entre elles, si toutes les représentations qui en tapissent les murs, les piliers et les voûtes, purement profanes, ne juraient avec le christianisme et surtout, si à l'époque où elle fut construite, les chrétiens, qui commençaient à peine à s'assembler dans Rome, n'avaient été absolument incapables, dans leur faiblesse alors dérisoire, d'une fondation aussi considérable et somptueuse. Il nous reste donc loisible d'appeler basilique l'hypogée de la Porte Majeure. Mais cette basilique n'a pu appartenir à des disciples du Christ, puisque, comme nous l'allons voir, elle a été bâtie — et détruite — avant la fin du règne de Claude (41-54 ap. J.-C.).

*
* *

Assurément, la preuve de cette chronologie ne nous incomberait point si nous disposions de l'un de ces textes

bas de l'abside : la trace des montants, oblongs à leur partie inférieure, arrondis à leur sommet, hauts de $0^m,70$, distants de $0^m,40$ environ ; celle d'une marche qui s'élevait à 30 centimètres du sol ; celle de la banquette, de quelques centimètres d'épaisseur, qui reliait les deux montants à 20 centimètres au-dessous de leur sommet ; et je ne vois qu'un siège, certainement à bras, peut-être sans dossier, pour rendre compte de toutes les trois.

épigraphiques dont la précision supplée à l'incertitude de nos raisonnements. Mais, hélas, si jamais quelque inscription fut apposée aux murs de la basilique, tout souvenir en est aujourd'hui évanoui, et nous sommes réduits, pour remonter vers le temps qui la vit naître, à des indices d'inégale valeur : les uns résultent, par une induction qui n'est point infaillible, de l'ancienneté des monuments qui l'entourent ; les autres ressortent, par des analogies plus décisives, avec d'autres édifices datés, de la nature de sa construction et de ses caractères décoratifs. Du moins ces divers éléments d'information s'accordent-ils entre eux, et, une fois tombée l'animation des premières polémiques, la plupart des érudits sont revenus à la conclusion que M. Edoardo Gatti et le regretté Fornari avaient proposée, dès l'abord, et qui me semble inébranlable[1].

Remarquons tout de suite que le quartier auquel appartient la basilique porte l'empreinte des premières décades de notre ère. Le tombeau d'Eurysacès [2], sur lequel

1. Dans le mémoire fondamental qu'ils ont publié dans les *Notizie degli Scavi*, de 1918, notamment p. 45. En sens contraire, Bagnani, *Journal of Roman Studies*, 1919, p. 84 (fin du Ier siècle) et Lanciani, *Bull. com.*, 1918, p. 50 (deuxième moitié du IIe siècle, au plus tôt). Si l'on excepte Miss Wadsworth qui, par la place qu'elle assigne à l' « underground basilica » à la fin de la série des stucs romains (*Memoirs of American Academy*, Rome, 1924, p. 79 et suiv.), semble s'être ralliée implicitement à la chronologie de Lanciani, tous les autres érudits ont justement écarté les arguments d'ordre esthétique et sentimental, pour adopter la thèse de Gatti et Fornari. Voir notamment Franz Cumont, *R. A.*, p. 59 ; Bendinelli, *Bull. Com.*, p. 90-100 ; Leopold, *Mélanges*, p. 188 ; Mme Strong, *J. H. S.*, p. 76.

2. Il est impossible de dire si le tombeau d'Eurysacès remonte à la fin de la République ou descend au début de l'Empire. Cf., en

on bute en sortant de la Porte Majeure, dut être élevé quelques années avant notre ère. Les affranchis de la *gens Statilia*, dont les cendres ont été déposées dans le colombaire qui la précède d'une soixantaine de mètres, avaient servi le consulaire T. Statilius Taurus qui mourut en 52 ap. J.-C.[1]. Le colombaire semblable aménagé au Nord-Ouest du précédent, pour les gens du consulaire L. Arruntius, se rapporte, peut-être une quinzaine d'années plus tôt, à la même époque[2]. Enfin les travaux considérables qui ont valu à ce coin de banlieue la physionomie qu'il devait garder dans le cours de l'antiquité et qui n'est point encore effacée, la restauration des anciens aqueducs et la création de nouveaux branchements, honorent le gouvernement de Claude et furent terminés en 53 au plus tard[3]. Certes, rien n'empêcherait *a priori* que notre basilique les eût devancés ou suivis à long intervalle. Mais, en l'assignant à la même période que les primitives arcades de la Porte Majeure et que les tombeaux environnants, on ne risque point de disséminer dans le temps ce que le terrain a ramassé, et on laisse, au contraire, au site où tous ces monuments se sont rencontrés, une homogénéité d'aspect qui, en soi, constitue déjà une vraisemblance.

Mais il y a plus : certains procédés de construction marquent leur âge et quelques-uns de ceux qu'on observe

dernier lieu, Esther Boise Van Deman, *American Journal of Archaeology*, 1912, p. 394.

1. Cf. *infra*, p. 65.
2. Cf. *infra*, p. 41.
3. Peut-être dès le 1er août 52, en tout cas avant le 15 janvier 53. Cf. *supra*, p. 18.

dans la basilique de la Porte Majeure sont, en quelque sorte, signés. Le blocage dont est formé son gros œuvre n'est point engagé dans un des « appareils » qui se succédèrent dans l'architecture romaine et qui ont changé avec les générations d'architectes. Il supporte directement, soit l'enduit peint, soit le stuc dont il est partout recouvert. Mais, à défaut d'un parement dont l'armature renfermerait la date, il offre en soi de sérieux repères. Son exécution, dont sa résistance actuelle atteste le soin, témoigne en faveur d'une haute époque, et l'excellent béton que pressent ses moellons n'a admis dans sa composition, ni les débris de tuile, ni les fragments de marbre qui, durant la seconde moitié du 1er siècle, commencent d'apparaître dans le mortier romain. C'est là une présomption qu'il n'a pas été gâché beaucoup après 50 ap. J.-C., au plus tard[1]. En outre, dans les parties adventices du monument, où le blocage fait défaut, dans les rebords du lucernaire foré au sommet de la voûte de l'*atrium* et décrit par M. Edoardo Gatti, c'est une maçonnerie en appareil réticulé, de la meilleure facture, qui l'a remplacé; et ce genre de construction a été surtout répandu à la fin de la République et sous les premiers Césars, d'Auguste à Claude (27 av. J.-C.-54 ap. J.-C.)[2].

Or, c'est à la fin de cette période que nous amène une étude méthodique de la décoration.

1. Cf. Cumont, *R. A.*, p. 59.

2. Sous Néron, déjà, dit Miss Esther Boise Van Deman, *American Journal of Archaeology*, 1912, p. 405 : « the facing of the walls is without exception, of *opus testaceum* made of triangular bricks ». Cf. Leopold, *Mélanges*, p. 188.

A l'origine, le monument, partout pavé d'une mosaïque à fond blanc, était, en son entier, couvert de stucs. Ceux du couloir d'accès ont été détruits. Les autres ont presque totalement survécu. Ceux de l'*atrium* sont parfois coloriés et reposent sur une plinthe peinte en rouge. Ceux de la salle principale, ou *cella,* sans trace aucune de peinture, drapent leurs blanches broderies sur tout le corps du bâtiment, à l'exception d'une plinthe, identique à celle de l'*atrium*, qui régnait sur le pourtour des murs et autour de l'abside, derrière la *cathedra* qui y était accolée. Ces stucs se répartissent en une multitude de panneaux qui sont demeurés lisses au bas de certains piliers et que rehaussent ailleurs des reliefs, tantôt simplement ornementaux, et tantôt figurés : ici, des personnages isolés, et, là, de véritables compositions, tour à tour austères et plaisantes, paisibles ou dramatiques, empruntées aux usages, aux rituels et aux mythes du paganisme. Les unes se rapetissent aux proportions de tableautins ; d'autres rejoignent celles des stèles et des sarcophages ; une seule, qui garnit le fond de la coquille surmontant l'abside, est traitée avec l'ampleur d'une fresque, aux trois quarts de la grandeur naturelle des personnages qu'elle rassemble. L'esprit reste presque partout confondu par le merveilleux état de conservation de ces œuvres fragiles[1] ; l'œil est aveuglé par tant de luxe et la mémoire cherche en vain un ensemble qui soit comparable à celui-là et que n'atteignent, en effet, ni les lambeaux détachés de la Far-

1. Ce sont les piliers et le bas des murs latéraux qui ont le plus souffert.

nésine, ni les fragments ravinés de la villa de Domitien à Castel Gandolfo, ni même les voûtes, à certains égards plus parfaites, mais sensiblement plus restreintes, des tombeaux de la Voie Latine. C'est ici vraiment qu'il faudra descendre pour apprécier les ressources que prodiguait à ses maîtres cette ancienne forme de modelage : aux murs de la basilique de la Porte Majeure se déploie le triomphe des stucateurs romains.

Né en Égypte, d'où il fut introduit dès la XVIII[e] dynastie pharaonique dans la Crète Minoenne, délaissé par les Grecs de la période classique, l'art du stuc sculpté se développa surtout dans le monde hellénistique, sous l'influence d'Alexandrie. C'est vraisemblablement de la métropole lagide qu'il a pénétré à Carthage, en Étrurie, dans l'Italie méridionale et, finalement, à Rome [1]. Mais il ne s'est pas acclimaté dans la Ville antérieurement aux premières années du I[er] siècle avant notre ère, et il n'y pénétra, semble-t-il, qu'après que Sylla eut achevé la soumission de la Campanie [2]. Il y brille alors d'un vif éclat, mais ainsi qu'un feu de paille, car sa faveur n'y a pas tout à fait duré deux siècles et s'éteignit, sur une dernière flambée, avec la dynastie des Antonins. Par conséquent, à n'envisager que sa matière, la décoration de la basi-

1. Je résume ici le bref historique que Miss Wadsworth a mis en tête de son étude sur les *Stucco reliefs of the first and second centuries extant in Rome*, dans les *Memoirs of the American Academy*, 1924, p. 11-13. Il faut ajouter à ses relevés les stucs puniques et ceux de Délos, que M. Chamonard a récemment publiés.

2. Cette hypothèse de Miss Wadsworth est d'autant plus plausible qu'on la rapproche des fines remarques suggérées à M. Leopold par la segmentation de la voûte centrale (*Mélanges*, p. 189).

lique de la Porte Majeure se place entre ces deux termes extrêmes, et il est facile de réduire davantage cette marge déjà étroite par le style dont elle relève et les sujets qu'elle a préférés.

Assurément, en fait de stucs, tout n'est pas bon à considérer du point de vue du style, ou, si l'on aime mieux, tous les éléments ne révèlent point le style. Toujours nécessaire, une prudente discrimination s'impose d'autant plus qu'il s'agit, avec la basilique de la Porte Majeure, d'un édifice où, de toute évidence, plusieurs artistes ont travaillé à la fois. Il y a la part à faire des degrés de leur dextérité et celle des originaux dont ils s'inspirèrent, aussi docilement qu'un tapissier suit son carton. Si on lève le regard vers la voûte centrale de la *cella*, on sera amusé par le mouvement des scènes qui s'insèrent à ses extrémités : Pygmées qui vaquent avec une gaucherie grotesque à leurs occupations domestiques ou champêtres, magiciens qui préparent leurs jongleries en des poses d'acrobates. Vives comme une pirouette, spirituelles comme une anecdote, elles dérivent à n'en pas douter de ces ouvrages hellénistiques où réalisme et fantaisie se mariaient drôlement et frisaient l'impertinence d'une caricature. Au contraire, l'Héraclès au jardin des Hespérides, qui remplit un registre supérieur du pilier central de la rangée du Nord, paraît, en sa noble gravité, provenir en droite ligne d'une de ces métopes que les Grecs du v^e^ siècle av. J.-C. sculptèrent aux frontons de leurs temples. Un éclectisme qui mêle à ce point les genres, les écoles et les siècles se dérobe à tout classement logique

ou chronologique, et, en outre, la diversité de ses modèles se complique de la criante inégalité de leurs imitations. Le corps du Ganymède, qui, à la clé de voûte de la grande nef, est emporté en plein ciel par le rapt de Jupiter, fut modelé avec une science consommée de l'anatomie, avec un relief et une sûreté extraordinaires. Par contre, les grandes figures qui se succèdent au long des frises des bas côtés ont été dessinées dans le vague, d'une main négligente et molle. Le profil du vieux pédagogue qui, sur la voûte centrale, préside sans aménité à la leçon des écoliers, a été enlevé en quelques touches rapides, tandis que les élégantes danseuses qui, non loin de là, s'élancent auprès d'un candélabre, en faisant s'envoler le bas de leurs robes, ont été façonnées avec une minutieuse application. Ces personnages sont animés d'un même souffle de vie, et pourtant la première figure, en sa vérité sourcilleuse et massive, a été saisie d'un trait, à la manière des impressionnistes ; la seconde, d'une grâce pimpante, a été rendue, à force de patience, par un ciseleur méticuleux[1]. En somme, en tous ces tableaux éclate la diversité des manières appliquées par une équipe d'ornemanistes à une infinité de modèles ; et, à raffiner sur tant de nuances et de contrastes, l'on s'exposerait finalement à échelonner sur plusieurs générations une facture qui sans doute n'a demandé que quelques mois, et, suivant les compositions et les types, tantôt l'on vanterait la bravoure d'une exécution digne de la plus belle époque

1. Cf. Fornari, *Notizie*, p. 43.

artistique du Haut-Empire[1], et tantôt l'on dénoncerait des faiblesses imputables à la décadence de la fin du IIe siècle[2]. La basilique de la Porte Majeure ne nous montre-t-elle donc tant de tableaux que pour mieux nous décevoir? et, victime de ces cruelles disparates, l'archéologue doit-il désespérer de l'utilité de sa science? Certes, s'il étend démesurément ses ambitions, il finira par tomber dans le scepticisme. Mais, pour peu qu'il discipline sa recherche, il reprendra bien vite confiance dans l'enseignement du style. Celui-ci, dans les stucs de la basilique de la Porte Majeure, parle un langage aussi clair que la plus limpide épigraphe, mais à la condition de ne l'interroger que là où il s'affirme : dans les formes qui se reproduisent à satiété et dans l'encadrement qu'elles ont reçu ; dans les motifs communs que les stucateurs puisaient à des moules confectionnés à l'avance et qu'ils n'avaient que la peine de plaquer sur les parois qui leur avaient été respectivement assignées ; enfin et surtout dans l'ordonnance générale dont le chef de l'entreprise avait divisé les registres, dessiné les nervures et imposé le rythme à tous ses collaborateurs. Il nous suffira cette

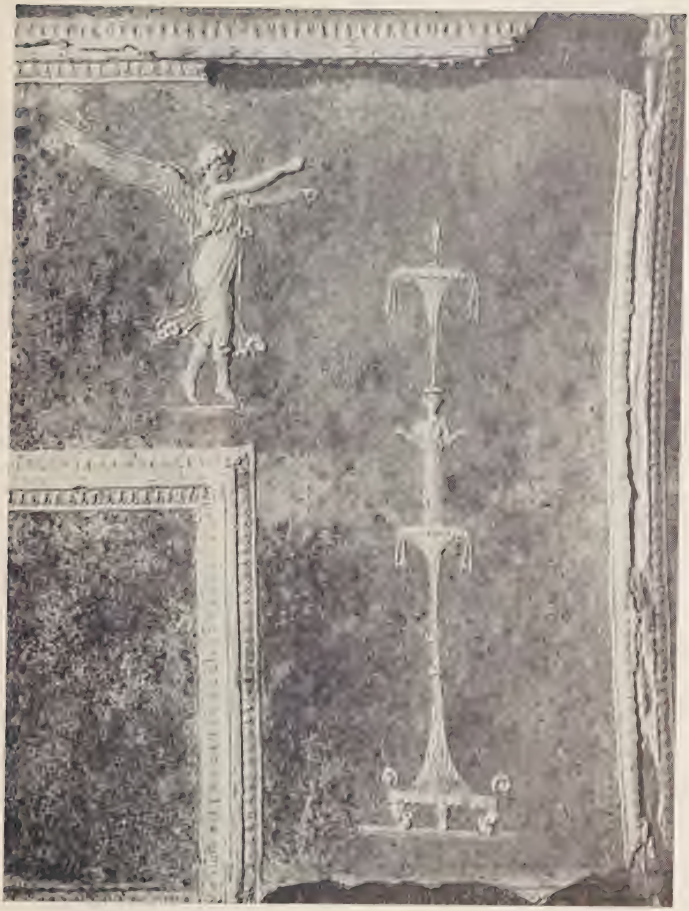
1. M. Bendinelli n'a pas exagéré en évoquant, devant certains panneaux, le ciseau victorieux de Benvenuto Cellini (*Bull. Com.*, p. 93).

2. Ce sont ces faiblesses qui ont incité M. Lanciani, puis Miss Wadsworth, à situer les stucs de la basilique en un temps postérieur à celui des tombeaux de la Voie Latine, datés eux-mêmes par leur appareil latérice et une marque de brique relevée dans la tombe des Valerii, du règne d'Antonin le Pieux et de Marc-Aurèle. Mais une marque de brique ne fait pas le monument, et, dans une hiérarchie esthétique des œuvres, le goût n'intervient que comme un facteur subjectif.

fois d'un ou deux exemples, choisis dans la masse des rapprochements que son immense érudition a signalés à M. Bendinelli, pour réhabiliter la méthode archéologique et éprouver la qualité de ses résultats.

Dans l'*atrium* comme dans la *cella*, les stucs ne commencent pas au niveau du pavement. Au ras de la mosaïque, court sur tous les murs une large bande de peinture rouge. Dans l'*atrium*, elle a conservé des parties du décor qui y était superposé : une colonnade, un jardin avec des perroquets, un étang où baignent des canards et qu'un héron regarde de la rive, des régimes de fruits que becquettent des oiseaux pillards. Chacun de ces registres est indépendant de ses voisins et délimité, soit par des candélabres dont une caryatide forme le fût, soit par des ménades qui, un thyrse en une main, un tambourin dans l'autre, s'érigent sur des piédestaux, comme si, elles aussi, avaient dû servir de supports à des candélabres. Or, s'il y fut appliqué selon d'autres proportions, le principe d'une combinaison entre le stuc et la peinture intervient dans la décoration de la villa que Livie possédait à Prima Porta (Ad Gallinas)[1] ; et, dans le colombaire de la villa Doria-Pamphili, comme dans la chambre funéraire de la pyramide de Cestius, qui remontent l'un et l'autre à la fin de la République, des ménades et des caryatides morcelaient pareillement une suite semblable de paysages conventionnels[2]. Plus haut, les murs de l'*atrium* et les voussures qui les couronnent sont divisés avec une rigou-

1. Cf. Wadsworth, *op. cit., loc. cit.*, pl. X, 1.
2. Bendinelli, *Bull. Com.*, p. 93.



II — VICTOIRE ET CANDÉLABRE

reuse symétrie en un certain nombre de compartiments qui affectent tous une forme régulière, carrés, rectangles ou ovales et portions de cercles, et renferment des motifs de stuc se répétant, ou se répondant l'un à l'autre, tantôt blancs, comme le fond sur lequel ils se détachent, et tantôt peints de bleus qui alternent avec les rouges[1]. Or, cette segmentation géométrique, ce mélange dosé de la couleur, ce balancement de types plusieurs fois reproduits se retrouvent dans des monuments contemporains ou immédiatement postérieurs. De même qu'à la Farnésine[2], de sveltes candélabres déterminent les différents panneaux entre leurs tiges élancées qu'interceptent de minces plateaux et qu'assouplissent les frondaisons de leurs volutes. De même que dans la chambre sépulcrale de la pyramide de Cestius, des guirlandes feuillues relient ces candélabres entre eux, et à chacune d'elles est suspendu, soit un masque, soit l'orbe d'un *oscillum*, par le nœud d'une bandelette. Enfin, au haut de la frise comprise entre les murs et les voussures, M. Bendinelli a discerné les faux guichets dont les battants ont tourné sur leurs charnières et s'ouvrent de profil, ainsi que sur les stucs d'une des chambres de la Farnésine.

La *cella* fourmille des mêmes analogies. Sur les murs de fond, sur les murs latéraux, aux flancs des piliers, dans les courbures des arcades, s'élancent, telles de belles

1. Se reporter, ici et après, aux assemblages de motifs que groupe la planche finale.

2. Cf. Lessing-Mau, *Wand- und Deckensschmuck eines römischen Hauses aus der Zeit des Augustus*, pl. III et VII. Le rapprochement a été fait par Bendinelli, *Bull. Com.*, p. 92.

plantes épanouies et flexibles, les caryatides des candélabres, et les Victoires, aux ailes déployées ou recoquillées, qui, de leurs mains abaissées ou tendues, tiennent la rosace d'une fleur. Ce sont les sœurs de celles de la Farnésine, et si frappante est leur ressemblance avec elles qu'on les dirait jaillies du même moule[1]. Près d'elles, passent des apparitions de la Méduse, dont les chevelures s'ébouriffent autour de têtes rondes et joufflues à l'imitation du *gorgoneion* de bronze qui avait été cloué à la proue du ponton de Caligula et que les scaphandriers ont sauvé naguère des eaux du lac de Nemi[2]. Dans les bas côtés, vingt fois, un cratère a été placé entre deux monstres affrontés, thème qui reparaît, non seulement sur les plaques de terre cuite réputées les plus anciennes[3], et sur la mosaïque dont fut orné, au temps de Tibère[4], le mausolée de Pomponius Hylas[5], mais, avec la même régularité, sur le soubassement de la voûte du colombaire des Arruntii[6], à peu de chose près contemporain. Aux quatre angles de la voûte centrale, luttent le griffon et l'Arimaspe, en cette sorte de duel immobile qu'ont fixée à l'envi les stucateurs de la Farnésine[7] et les peintres de Pompeï qui

1. Cf. notamment, Wadsworth, *op. cit., loc. cit.*, pl. II, 2 et IV, 1.
2. Cf. Bendinelli, *Bull. Com.*, p. 98. Paribeni, *Catalogo del Museo Nazionale Romano*[4], Rome, 1924, p. 313 et 314, n° 1834.
3. Cf. Von Rohden et Winnefeld, *Die antiken Terrakoten*, Berlin, 1911, pl. II; VI, 2; LXIII, 2.
4. Cf. Ashby, *B. S. R.*, V, p. 465.
5. Lugli, *Rivista di Architettura ed Arti decorative*, 1921, fig. 2.
6. Cf. *infra*, p. 41.
7. Wadsworth, *op. cit., loc. cit.*, pl. III.

III. — LE PLAFOND DE LA GRANDE NEF

vivaient à la même époque[1], tandis qu'en son milieu ressortent ces masques d'Ammon, qui flanquent communément les cippes et les urnes funéraires du Ier siècle[2].

Aucun de ces détails n'est indifférent. Mais plus probante encore se montre l'ordonnance générale des voûtes et, spécialement, celle de la voûte centrale où, grâce à l'étendue de la surface, le système adopté pour la garniture des trois nefs a été poussé jusqu'à ses extrêmes conséquences et se révèle en pleine clarté. Le plafond a été sectionné, par une série de lignes ou parallèles ou perpendiculaires à son axe longitudinal, en un échiquier de carrés égaux. Puis, de place en place, deux ou plusieurs de ces carrés ont été réunis en un seul par la suppression des divisions intérieures. A la naissance de la voûte, s'étirent de longues prédelles[3], cependant qu'à la clé se massent de grands carrés et que, dans l'intervalle, s'alignent ou se superposent des rectangles, tantôt équivalents, tantôt inégaux, alternativement posés dans le sens de leurs bases ou dressés sur l'un de leurs petits côtés. Ainsi l'artiste, par un procédé invariable, et sans jamais rien changer que les dimensions ou la position d'une même figure, est parvenu, non seulement à couvrir sans discordance une paroi concave d'un décor rectiligne, mais à donner l'illusion d'une savante diversité, et à dissimuler, sous l'enchevêtrement du réseau qu'il a tendu avec une

1. Peintures du IIe et du IIIe styles; cf. Bendinelli, *Bull. Com.*, p. 96.
2. Altmann, *Grabaltäre der Kaiserzeit*, Berlin, 1905, p. 88 et suiv.
3. Le mot est de Leopold, *Mélanges*, p. 189.

habile simplicité, la monotonie des mailles uniformes. C'est une gageure qu'il a brillamment gagnée ; mais il n'a pas été autrefois, dans Rome, le seul à jouer cette partie. Elle ne sera abandonnée qu'après la chute de la dynastie Julio-Claudienne, timidement d'abord par les ornemanistes du temps de Domitien, qui ont multiplié aux voûtes du Palatin les losanges et les polygones[1], puis, avec éclat, par ceux qui ont tendu d'un souple manteau de stucs complexes et sinueux les plafonds resplendissants des deux tombeaux que, sous Antonin le Pieux ou Marc-Aurèle, les Valerii et les Pancratii s'étaient préparés sur la Voie Latine[2]. Auparavant, le système paradoxal de notre basilique avait été suivi, non seulement par les stucateurs de la Farnésine, mais par ceux du colombaire des Arruntii et par ceux à qui Néron confia la décoration des voûtes de son nouveau palais[3] ; et, s'ajoutant à toutes les autres, cette dernière et fondamentale analogie achève de nous instruire. Le style de notre monument ne peut, ni descendre plus bas que le règne de Néron, ni remonter plus haut que la fin de la République. A son terme supérieur, il se relie au colombaire de la villa Doria-Pamphili et à la pyramide de Cestius ; à son terme le plus récent, à la Maison Dorée. La basilique de la Porte Majeure est ainsi placée à coup sûr au 1er siècle de notre ère, plus exactement dans la première moitié de ce siècle, puisque

1. Wadsworth, *op. cit., loc. cit.*, pl. XII.

2. Dans le tombeau des Valerii a été trouvée une brique estampillée qui correspond à l'an 159 de notre ère.

3. Weege, *Das Goldene Haus des Nero, Jahrbuch des arch. Instituts,* 1913, p. 141 et suiv.

c'est avec la maison de la Farnésine et avec le colombaire des Arruntii qu'elle offre les ressemblances les plus nombreuses et les plus frappantes. La maison de la Farnésine est généralement assignée au règne d'Auguste[1]. Le colombaire des Arruntii, qui n'est distant que de 250 mètres environ de l'emplacement de notre basilique, appartenait à la maison de L. Arruntius, qui, consul en l'an 6 de notre ère, se tua en 37 par peur d'une accusation de lèse-majesté portée contre lui, dans le Sénat, par Macron, le dernier favori de Tibère[2]. Si bien que nous n'aurons guère chance de nous tromper en l'enfermant elle-même, vers le même temps, dans la période comprise entre le règne d'Auguste, au plus tôt, et l'avènement de Néron, au plus tard ; et l'examen des sujets que ses constructeurs y ont traités va maintenant confirmer les attestations concordantes du terrain, des matériaux et du style, en resserrant encore les limites de l'attribution qu'elles ont fondée.

*
* *

Les stucs, nous l'avons déjà dit, et nous aurons plus d'une occasion de le voir, foisonnent en une infinité de sujets. Parmi ces sujets, il n'y en a qu'un seul, le principal, il est vrai, celui qui plafonne au sommet de l'abside, qui se soit, jusqu'ici, montré réfractaire à toute tentative de confrontation avec des motifs déjà connus

1. Miss Van Deman l'a reculée jusqu'à la dictature de César (*American Journal of Archaeology*, 1912, p. 248).
2. Tac., *Ann.*, VI, 47-48.

par ailleurs. Assurément, les autres ne sont pas tous identifiés sans réserve. Mais, même pour ceux qui se prêtent à plusieurs interprétations concurrentes, c'est moins l'absence de comparaisons possibles que le choix entre de trop nombreuses réminiscences qui crée notre embarras. Il semble dès l'abord que cette abondance de biens doive faciliter la réalisation de notre dessein. Mais on s'aperçoit bien vite qu'elle la gêne, au contraire. Dans l'antiquité, comme dans l'iconographie médiévale et moderne, les sujets ont la vie dure. Ils s'échelonnent sur une longue suite de générations qui ne purent se déprendre de leur accoutumance, et se les passèrent de l'une à l'autre, sans en modifier le thème fondamental. Nous avons déjà mentionné le bas-relief d'Hercule recevant la pomme de l'Hespéride, dans le panneau supérieur qui, face à la grande nef, termine le pilier central de la rangée du Nord. Or, cet épisode célèbre est entré dans la familiarité des artistes au v^e^ siècle avant notre ère[1] et il n'en est plus sorti. La remarque vaut aussi pour la scène qui lui fait pendant, face au bas côté septentrional, sur le même pilier, et où Dèmèter, sceptre en main, enseigne Triptolème, comme sur de nombreux vases à peintures rouges du v^e^ et du iv^e^ siècles avant notre ère[2]. Le type des griffons, au corps de lion, à la tête et aux ailes d'aigle, dont les stucateurs de la basilique ont usé à profusion, remonterait, si l'on en croyait une découverte récente de Sir Arthur Evans dans les ruines de la Pylos préhellé-

1. Fornari, *Notizie*, p. 43.
2. Bendinelli, *Bull. Com.*, p. 105.

nique, au XVI^e siècle av. J.-C.[1]. Il a survécu à toutes les secousses qui ont ébranlé le monde méditerranéen depuis l'avènement de la civilisation grecque. Il a traversé les révolutions et les âges, pour refleurir, intact et toujours semblable à lui-même, aux chapiteaux des églises romanes[2]. Décidément l'imagination des hommes est plus courte que leur histoire, et, comme M. Salomon Reinach l'a affirmé à propos de la sculpture attique, c'est seulement dans l'adaptation de motifs quasi immuables aux progrès de la technique et aux flottements du goût, que les artistes de l'antiquité ont, à l'ordinaire, déployé la leur[3]. En sorte que, dans la grande majorité des cas, un examen des sujets qui illustrent la basilique de la Porte Majeure coïnciderait finalement avec l'étude de leur style et ne peut nous conduire plus avant.

Il existe toutefois d'heureuses exceptions à la règle générale, soit que certains sujets aient été affectés d'un fort coefficient d'évidente actualité, soit que le fond mythologique dont la plupart procèdent ait profité, depuis Homère, de renouvellements dont le gain est l'œuvre appréciable d'une époque déterminée. Dans le premier cas, le sujet implique sa date. Dans le second, il indique au moins la date, plus ou moins récente, au delà de laquelle il ne put être abordé. Et cette double chance

1. Cf. la communication de M. Salomon Reinach à la séance de l'Académie des Inscriptions du 25 septembre 1925; mais aussi les réserves provoquées par une communication de M. le commandant Lefebvre des Noëttes à la séance du 5 février 1926.

2. Cf. E. Mâle, *L'Art du XII^e siècle*, Paris, 1923, p. 361.

3. Salomon Reinach, *C. R. Ac. Inscr.*, séance du 24 avril 1923.

nous est échue avec quelques stucs de la basilique, rares, il est vrai, mais privilégiés.

Les piliers qui soutiennent la *cella* ont reçu une ornementation dont la symétrie demeure frappante, en dépit des détériorations particulièrement regrettables qu'elle a subies. Cependant que leurs faces internes sont revêtues de stucs purement décoratifs, candélabres à caryatides superposés à des candélabres sans caryatides, les faces extérieures qu'ils présentent aux bas côtés se subdivisent en plusieurs bas-reliefs figurés, dont l'agencement calculé disposa uniformément, au-dessous de la scène mythologique du registre le plus haut, un cadre rectangulaire où s'inscrit, en faible relief, un buste d'homme ou de femme, de dimensions sensiblement conformes à la réalité. Comme il y a six piliers, le décorateur avait modelé au moins six de ces bustes, qui s'alignaient trois par trois au long de chacun des deux bas côtés. Sans doute même y en eut-il douze à l'origine, si les vides équivalents laissés à égale hauteur dans les faces des piliers tournées vers la grande nef, correspondent, comme on l'a conjecturé avec vraisemblance, à l'emplacement de bustes identiques exécutés, non dans le stuc, mais dans des plaques de marbre qui nous manquent aujourd'hui [1]. Quoi qu'il en soit, trois seulement sur les six, ou plutôt sur les douze, sont parvenus jusqu'à nous ; l'un, au premier pilier de droite, à partir de l'entrée, les deux autres, aux deux premiers piliers de la rangée de gauche. Un seul, le dernier

1. C'est une hypothèse que j'ai entendu émettre par M. Lugli et que Mme Strong a également formulée (*J. H. S.*, p. 102).

des trois, dans l'ordre de mon énumération, est un buste de femme. Les deux autres sont des bustes d'hommes ayant atteint ou dépassé l'âge mûr.

Or, si les érudits discutent sur l'identité de leurs modèles, ils sont unanimes à leur en chercher à tous les trois, comme à des portraits[1]. Aussi bien, ces bas-reliefs paraissent-ils copiés d'après nature, celui-ci avec son visage glabre, son cou étroit et maigre, le toupet qui pointe sur son front ; celui-là avec sa tête chauve au sommet[2], garnie sur l'occiput de cheveux bouclés, ses grosses lèvres qui ont l'air d'avoir fermé la bouche d'un homme de couleur. De cette lippe, on a spirituellement déduit que le personnage dont elle alourdit le visage devait avoir une ascendance orientale[3]. Quant aux mèches de l'autre, elles ne sont peut-être qu'un artifice bien connu de la coquetterie masculine ; mais, si la calvitie, qu'elles cherchent, ici, à dissimuler et qui, là, au contraire, aurait exercé ses ravages au point de les rendre impossibles, vaut un signalement individuel, elle n'est pas plus affaire d'époque que de nationalité et n'offre pas à la chronologie les prises qu'elle donne à la plaisanterie. Il n'en va pas de même, heureusement, de la coiffure féminine. Qu'on interroge plutôt les figures d'impératrices qui se succèdent dans les galeries de sculpture et les collections

1. Cf. notamment Cumont, *R. A.*, p. 55. Lanciani, *Bull. Com.*, p. 70 ; Leopold, *Mélanges*, p. 179 ; Bendinelli, *Bull. Com.*, p. 97 ; Mme Strong, *J. H. S.*, p. 102.

2. A moins que cette calvitie apparente ne tienne à la dégradation du stuc.

3. Cf. Mme Strong, *J. H. S.*, p. 102.

de numismatique. Les transformations de la chevelure, naturelle, adventice ou combinée, qui orne ces têtes augustes, se suivent, rapides et tyranniques comme la mode qu'elles consacraient et qu'elles reflètent. A deux exceptions près, au début du Ier siècle, et à la fin du IIe, ces types ne se ressemblent que par la complication commune à des formes par ailleurs très différentes. On pourrait presque retourner le vieux paradigme de Lhomond : *Quot sententiae, tot capita*, et, d'un regard, au seul aspect d'un arrangement qui mit plus d'une fois à la torture l'*ornatrix* et sa maîtresse, l'antiquaire le plus novice n'éprouve aucun mal à distinguer la femme d'Antonin le Pieux et celle de Marc-Aurèle, qui, pourtant, étaient la mère et la fille ; Plotine, la femme de Trajan, et Sabine, sa nièce, qu'avait épousée Hadrien ; la triste Octavie, et la hautaine Poppée[1]. Or, le portrait de femme que la basilique nous a transmis se caractérise par la sobriété d'une coiffure qu'une raie départage, dont les bandeaux lissés couvrent les tempes et qui se relève sur la nuque par un court chignon. Cette austère simplicité débute avec Livie, lorsque la veuve d'Auguste eut renoncé à nouer au milieu du front les mèches disgracieuses que

1. Nous avons retrouvé plus d'une épitaphe mentionnant les coiffeuses impériales et le poète nous a décrit leurs supplices. Par les épitaphes, nous connaissons Pamphila, l'*ornatrix* d'Antonia, la mère de Claude (Dessau, *Inscr. sel.*, 1785. *Bull. Com.*, 1888, p. 37), Paezusa, l'*ornatrix* d'Octavie (*C. I. L.*, VI, 553, Dessau, 1786), Telesphoris, l'*ornatrix* de Domitia, fille de Corbulon et femme de Domitien (*C. I. L.*, II, 8959, Dessau, 1786 *a*). Grâce à Juvénal, nous assistons aux tourments réciproques de « Miette » et de sa maîtresse (*Sat.*, VI, 486 et suiv.).

porte l'impératrice sur son buste de bronze, au Musée du Louvre[1]. Elle régna à la cour de Tibère et durait encore à celle de Claude, où vécurent ces délicieuses anonymes qui posèrent pour les bustes de l'antiquarium romain et de la glyptothèque de Ny-Carlsberg, deux créations, exquises entre toutes, des portraitistes anciens. Mais elle commence à s'altérer chez Agrippine. Entièrement délaissée par les princesses flaviennes pour des échafaudages orgueilleux et des frisures savantes, elle ne retrouvera jamais plus tard, même quand, par réaction contre tant d'atours, les Romaines, sous Commode et les Sévères, s'évertueront à y revenir, la pureté d'antan[2]. Nous ne saurons sans doute jamais le nom de l'héroïne — ou plutôt de la simple donatrice — dont le stucateur de la basilique prétendit immortaliser le visage. Mais, de même qu'il arrêta net chacun de ces bustes aux clavicules, ainsi que le faisaient couramment les sculpteurs du siècle d'Auguste[3], il a prêté à cette mortelle les traits des femmes qu'on coudoyait dans la Ville, dans le deuxième quart du 1er siècle de notre ère, après l'exemple que leur avait donné la mère de Tibère, avant celui que leur donnera la mère de Néron.

Au surplus, les apparitions des immortels dans la basilique corroborent le témoignage des portraits humains.

1. Provient de Neuilly-le-Réal ; cf. Hekler, *Portraits antiques*, p. 207 *b* ; Bernoulli, *Römische Ikonographie*, II, p. 89, fig. 10 et p. 90. On pourrait en rapprocher le buste, en basalte, d'Octavie, que possède aussi le Louvre, si l'identification était certaine (cf. Hekler, *op. cit.*, p. 207 *a* ; Bernoulli, *op. cit.*, II, p. 119, fig. 16).

2. Cf. Ed. Pottier dans le *Dictionnaire des Antiquités Saglio et Pottier*, s. v° *Coma*, I, 2, p. 1367-1369.

3. La remarque, pénétrante, est de Mme Strong, *J. H. S.*, p. 102.

Tous les dieux, en effet, ne sont pas nés en même temps à la foi du paganisme. Si les divinités helléniques firent l'objet, de la part des Romains, d'une adoption qui, dès la fin de la République, peut passer pour collective, celles de l'Orient n'ont été introduites qu'une à une dans un Panthéon jalousement policé. L'Égyptienne Isis, intronisée publiquement dans Rome par Caligula, n'a vraiment cessé d'y être traitée en étrangère que sous Vespasien (69-79)[1]. La propagation du culte iranien de Mithra fut plus tardive encore : des centaines de chapelles mithriaques que les fouilles ont dégagées à la surface de l'Empire, les plus anciennement datées ne remontent pas plus haut que les Flaviens[2]. Enfin, ce n'est pas non plus avant le IIe siècle de notre ère que se groupent en masse les documents du prosélytisme syrien[3]. Or, à la luxuriante floraison des mythes grecs dont elle est illustrée notre basilique oppose, en une criante antithèse, l'indigence de ses emprunts aux mythologies orientales. Nulle part on n'a relevé dans ses stucs, ni l'image du Mithra tauroctone, ni les colombes d'Astarté, ni même l'*uraeus* ou le sistre d'Isis. Son silence est éloquent et, comme l'a écrit M. Cumont, « la confirmation la plus sûre de son anti-

1. Cf. *P. W.*, IX, c. 2104. Isis n'a pas été l'objet d'un culte public avant 36; depuis Sylla, elle avait ses dévots en Italie, mais Tibère, encore, les a persécutés.

2. Cf. Cumont, *Textes et monuments relatifs au culte de Mithra*, I, p. 275. Même si l'on admet la chronologie proposée par M. Minto, peut-être un peu haute, pour le mithréum de Capoue, celui-ci ne daterait que du début du IIe siècle (*Notizie*, 1924, p. 375).

3. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris, 1906, p. 137.

IV. — UN PORTRAIT

V. — ATTIS

quité résulte de l'absence » de ces éléments dans sa décoration[1].

Il est pourtant un dieu, étranger à l'hellénisme, qu'elle a accueilli sous ses voûtes ; mais c'est justement celui dont l'avènement au culte romain se place à la fin même de la période à laquelle nos investigations précédentes nous avaient arrêtés. Aux quatre angles du registre central qui, à la clé de la grande nef, représente le rapt de Ganymède, comme pour le supporter sur la volute exagérément arrondie qui termine, en la stylisant, sa houlette distinctive, ont été posées quatre figures du berger divin Attis, dans l'attitude méditative où, par la suite, il continuera, sur nombre de sarcophages, à exprimer l'attente de la résurrection. Il est vêtu d'une tunique à manches et d'un pantalon bouffant, ou *anaxyris*, et sa tête est ceinte du bonnet phrygien, sa coiffure nationale, selon le type classique de ses effigies. La jambe droite à plat, la gauche légèrement détendue, la main droite repliée sous le menton, il songe tristement aux péchés de sa vie ardente dans les halliers de l'Ida, au sacrifice qu'il a consenti de sa virilité, et qui l'eût envoyé à une mort éternelle si la Grande Mère Idéenne, Cybèle, au culte de qui il était voué et qu'il avait trahie pour les beaux yeux de la nymphe Sangaria, ne l'avait, en sa miséricorde, miraculeusement ranimé. Quatre fois, les décorateurs de la basilique ont répété cette image, dont les traits empreints d'une émouvante gravité sont devenus

1. Cumont, *R. A.*, p. 60.

populaires dans l'antiquité romaine et restent si nettement particularisés, dans leur expression et leur emploi, que les archéologues sont convenus d'un qualificatif pour la distinguer de toutes les autres figurations du dieu : c'est l'Attis funéraire, l'Attis juvénile et songeur, douloureux et confiant, que l'Empire placera dans ses tombeaux comme un rappel de l'au-delà.

Or, Attis n'a atteint à la hauteur de cette signification spirituelle, radicalement différente des conceptions naturalistes de la Phrygie, que grâce à la réforme qui lui ouvrit toutes grandes les portes de la cité romaine. Les plus vieux Attis funéraires que nous possédions jusqu'alors avaient été trouvés à Pompeï et attribués au règne de Néron[1]. D'autre part, la réforme qui a, pour la première fois, associé le culte d'Attis à celui de Cybèle dans le calendrier romain, mais qui tâcha, du même coup, d'en tempérer les rites orgiastiques et d'en assagir la scabreuse légende, date certainement du règne de Claude[2]. C'est cet empereur qui, prévoyant le danger que courait la religion officielle, appauvrie dans sa substance et ébranlée sur ses bases, comprenant la nécessité de faire sa part au mysticisme des foules, pour l'empêcher de tout briser, se heurtant à l'impossibilité de déraciner du roc natal, pour y convertir le monde, la vénérable religion d'Éleusis[3], se

1. Graillot, *Le culte de Cybèle*, Paris, 1912, p. 438, n. 9 et pl. XI.

2. Je ne fais que résumer ici les mémoires que j'ai fait paraître sous le titre d'*Attideia*, dans les *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire* de 1923.

3. Suét., *Claud.*, 25.

flatta de pouvoir, à l'imitation de Timothée, le subtil hiérophante du IVe siècle av. J.-C. [1], insuffler l'esprit sacré des mystères grecs à la vieille religion, sensuelle et grossière, des plateaux d'Anatolie. Il n'est certes point parvenu à chasser tous « les relents d'abattoir et de mauvais lieu » [2] qui émanent des rites phrygiens ; mais c'est tout de même grâce à lui si le type d'Attis s'est rénové, et si la figure équivoque et malsaine du pâtre émasculé, en qui les galles méprisables et honnis adoraient le premier des leurs, s'est élevé à l'éminente dignité d'un dieu racheté et sauveur. Les idées incarnées dans Attis funéraire présupposent la réforme dont elles procèdent. La basilique de la Porte Majeure où elles s'énoncent n'a donc pu les réaliser auparavant ; par conséquent, c'est au règne de Claude, plus probablement à la seconde partie du règne de Claude, après que sa réforme, dont la date, au reste, ne saurait être précisée davantage, eut produit ses premiers effets, qu'il convient de la rapporter ; et comme la basilique a été pillée et fermée peu après sa construction, c'est aux dernières années de Claude que nous devrons, par force, en attribuer tout ensemble le commencement et la fin.

*
* *

Il n'y a point de doute, en effet, que la basilique de la Porte Majeure n'ait été soumise à une épreuve mortelle, déménagée de son mobilier, partiellement comblée

1. Cf. Zielinski, *La Sibylle*, Paris, 1924, p. 81 et suiv.
2. R. P. Lagrange, *Revue Biblique*, 1919, p. 480.

de gravats que ses explorateurs ont eu d'abord à déblayer. De cruelles violences lui furent alors portées ; et ses plaies, largement visibles, sont aisées à dénombrer.

De la *cathedra*, qui surgissait au fond de l'abside, nous n'avons plus discerné que les traces sur le mur concave auquel elle s'appuyait[1]. Nous savons aussi que dans chacun des piliers qui flanquent la grande nef, à la hauteur des portraits de stuc qu'ils présentent aux bas côtés, s'encastraient jadis des panneaux de dimensions égales, dans lesquels d'autres portraits, semblables aux précédents, avaient sans doute été sculptés en marbre. De ces bustes absents, nous pouvons reconnaître les places[2], non seulement aux six brèches rectangulaires qui évident régulièrement, à ce niveau, le stuc des piliers et mettent à nu le blocage sous-jacent, mais aux petits crampons de fer qui les y avaient fixés et dont plus d'un reste enfoncé dans la maçonnerie. Avec ses consoles hautes de $0^m,80$, larges de $0^m,35$, chacun de ces cadres subsiste toujours, mais le tableau qu'ils enchâssaient a disparu.

La mosaïque à fond blanc qui pave la basilique est rehaussée dans la *cella*, comme dans l'*atrium*, du reste[3], d'une double bordure de cubes noirs, qui suit le pourtour des murs et des piliers. Au long des murailles, cette

1. Cf. *supra*, p. 26.
2. Leopold, *Mélanges*, p. 168 ; cf. *supra*, p. 44.
3. La mosaïque de l'*atrium* renferme, en outre, le dessin de quatre épis qui s'inscrivent aux quatre angles de la pièce, la tige au sommet de l'angle, la pointe tournée vers l'*impluvium* central. Ni dans l'*atrium*, ni dans la *cella*, la mosaïque n'a été figurée.

moulure court en ligne droite, et ne s'interrompt que dans la partie où sa présence eût paru la plus indiquée : devant l'abside. Faut-il justifier cette anomalie comme Sir Arthur Evans[1], en invoquant le précédent, seize fois séculaire, de la salle royale du palais de Cnossos, dont la balustrade suit un tracé analogue et s'arrête pareillement devant le trône minoën ? N'est-il pas préférable, au contraire, d'imaginer que la moulure, qui règne partout ailleurs, s'effaça, dans l'abside, devant un cancel dont le marbre couvrait l'espace qu'elle eût, en cet endroit, inutilement rempli ? Le sol, malheureusement défoncé à cette place, ne permet plus d'opter entre ces suppositions contradictoires. Mais, si la preuve de ce larcin nous échappe, la mosaïque en décèle plusieurs autres qui ne sont pas contestables.

La double bordure noire affecte, autour des piliers, une forme significative. Parallèle aux parois des six piliers sur leurs trois autres faces, elle se prolonge, pour les quatre premiers d'entre eux, sur celle de leurs faces qu'ils tournent vers la grande nef, par une saillie crénelée qui atteste la présence initiale, entre elle et la face correspondante, d'un cippe ou d'une base, ou d'une stèle adossée au milieu du pilier. De fait, à la partie inférieure de chacun de ces quatre piliers, la face de la grande nef, à l'exclusion des autres, se contente d'un badigeon de stuc uni, sans addition du moindre relief, comme si, dans le plan primitif des décorateurs, elle avait dû demeurer invi-

1. Cité par Leopold, *Mélanges*, p. 168.

sible derrière le socle, plus ou moins massif qui lui était destiné ; et, de fait encore, au pied de chacun d'eux, se creuse, vers l'axe de la grande nef, dans l'échancrure moulée par le double liséré noir de la mosaïque, un trou carré, profond de 15 à 20 centimètres et de 34 centimètres de côté[1], où s'emboîtait, en pleine terre, le montant qu'on y avait implanté à l'origine, mais qui en fut arraché par la suite.

De même, le sol naturel, soustrait à l'application des cubes blancs qui constituent le fond de la mosaïque, reparaît, semblablement encadré d'une double moulure à cubes noirs, d'abord au milieu de la grande nef, entre les deux premiers piliers, à partir de l'entrée, puis sous les arcades qui retombent entre la grande nef et les bas côtés, sur les quatre premiers piliers de la *cella*. La première de ces excavations qui est considérable, et au bord de laquelle se remarquent encore les tenons d'un scellement, mesure 1 mètre du Nord au Sud et $0^{m},62$ d'Est en Ouest. Les quatre autres, symétriques entre elles, sont des rectangles de $0^{m},50$ de long sur $0^{m},40$ de largeur[2]. Quoi qu'on suppose de leur nature, il est certain que les pièces d'un mobilier, à la fois précieux et transportable, y avaient été fichées : sans quoi l'on ne comprendrait, ni qu'elles y eussent été dotées d'un encadrement aussi soigné, ni qu'elles en eussent été aussi facilement enlevées. Sans doute étaient-elles de marbre blanc, d'une blancheur qui vibrait à l'unisson des stucs

1. Cf. Bendinelli, *Bull. Com.*, p. 115.
2. Cf. *ibid.*

blancs, de la blanche mosaïque et du marbre où se taillaient, à la belle époque de l'art romain, et dans les monuments d'une telle somptuosité, les stèles et les cippes, les autels et les tables, les *cathedrae* et les cancels ; et cette fastueuse richesse, évoquée soudain par la rapine qu'elle a subie, expliquerait, à elle seule, l'acharnement de ses déprédateurs.

Mais elle ne rend pas compte de la méthode avec laquelle ils semblent avoir procédé, non dans les tâtonnements et la hâte d'un pillage clandestin, mais dans la lenteur d'une effraction de tout repos, effectuée avec les précautions et l'aisance d'une opération légitime et publique. Leur sécurité démasque en eux des favoris ou des agents du pouvoir, et les circonstances de leur intervention la refoulent au delà des temps modernes et du moyen âge, jusqu'à l'antiquité. Au cours du moyen âge, les édifices antiques ont été exposés au vandalisme des fabricants de chaux qui, sans vergogne, installaient leurs fours à proximité des ruines, et alimentaient leur industrie avec les chefs-d'œuvre qu'ils déterraient. Lorsqu'en ces siècles de misère matérielle et de détresse morale[1], ils pouvaient poursuivre sans être inquiétés leurs manipulations sacrilèges dans les décombres de la Rome impériale, il n'est pas vraisemblable qu'ils aient perdu leur temps à descendre dans les profondeurs de notre basilique, pour en extraire, à grand'peine, les matériaux qu'elle recélait

1. Il ne faut jamais oublier qu'au XIV^e^ siècle, lors de l'absence des papes, réfugiés à Avignon, la population de Rome n'atteignait plus 30 000 âmes.

dans les entrailles du sol et qu'ils trouvaient alors en abondance, soit à la surface, soit à fleur de terre. Ils ne ravageaient les gloires du passé que pour s'épargner les fatigues et les frais d'exploitation d'une carrière. Ils n'ont point entrepris une besogne qui eût exigé d'eux un aussi rude effort sans leur procurer un aussi gros profit. Admettons, néanmoins, qu'ils s'y soient obstinés. On ne s'explique plus, dès lors, ni qu'ils aient négligé de décaper les stucs, ni qu'ils aient contribué à étendre sur le champ de leurs méfaits la couche de terre qui a retardé le déblaiement récent de l'édifice, et s'élevait, à l'intérieur de la *cella*, au tiers de sa hauteur. Les chaufourniers du moyen âge ont assez de crimes sur la conscience sans qu'on ait besoin de la charger encore de celui-là.

Restent les amateurs de la Renaissance et des temps modernes, qui, dans l'aveuglement de leur passion, rémunéraient les concours les moins avouables et laissaient saccager, au seul bénéfice de leurs galeries privées, les plus rares écrins de l'art antique. M. Lanciani les a tout de suite incriminés[1], et il était d'autant plus fondé à les soupçonner qu'en nettoyant le bas côté Nord de la *cella*, on ressentit nettement l'impression que la terre qui le remblayait partiellement avait déjà été passée au crible[2]. Il appert de cette simple remarque que les archéologues

1. Lanciani, *Bull. Com.*, p. 83-84.

2. Je dois cette précieuse indication à l'amitié de M. G. Lugli. La trace de ces amas de terre est encore visible dans la basilique. Ils devaient s'élever à 3 mètres dans la nef centrale, et à $2^{m},50$ dans les bas côtés (vérification faite par M. Lugand, membre de l'Ecole française de Rome).

du XX^e siècle, à qui, du reste, elle ne saurait ravir l'honneur d'avoir découvert la basilique de la Porte Majeure, au moins comme Christophe Colomb, l'Amérique, y ont été précédés par les pourvoyeurs à gages de quelque collectionneur indélicat. Mais le fait que cette observation ne s'étend, ni à l'autre bas côté, ni à la grande nef, prouve, avec la même force, que les chercheurs se sont bien vite lassés d'un tamisage dont le néant de leurs sondages antérieurs leur avait suggéré le propos, mais dont l'inanité de ses propres résultats leur fit prestement suspendre l'exécution ; et, sans que cette assurance puisse consoler notre amour-propre, il est clair que notre génération, si elle n'a pas eu la chance d'explorer la première les cryptes de la Porte Majeure, n'a pas été, non plus, la seule à éprouver la déception d'en remonter les mains vides.

Aussi bien, si nos tristes devanciers avaient été plus favorisés, en saurions-nous quelque chose aujourd'hui. Ils ne volaient pas pour détruire, mais pour vendre ou conserver, et nous aurions déjà reconnu quelques-uns des objets qu'ils auraient emportés de la basilique et dont la nature, les dimensions, parfois même, comme pour les portraits des piliers, les sujets, s'inscrivent dans les traces ineffacées de leur ancienne présence. En vain M. Lanciani a-t-il convié[1] le monde savant à reprendre une à une les vieilles acquisitions du Louvre, du British Museum et du Vatican, à dépouiller les catalogues qu'avaient fait dresser de leurs collections les grands amateurs du XVII^e et du

1. Lanciani, *Bull. Com.*, p. 84.

XVIII^e siècles, les Ottoboni et les Barberini, le Cardinal Camille Massimi, aussi bien que le cardinal Alexandre Albani. Son espoir de rattraper ainsi les fugitifs ne s'est point réalisé. Qui mieux d'ailleurs que le grand historien des fouilles de Rome eût été capable de dépister, à travers leurs avatars successifs, les marbres dérobés? Si, pour M. Lanciani lui-même, ils restent insaisissables, c'est qu'ils ne sont jamais entrés dans nos galeries, et pour cause. Pour n'en avoir rien extrait, les archéologues de l'ancien temps se sont désintéressés de la basilique de la Porte Majeure. Ils en ont désappris ou ignoré l'emplacement, si bien que, sur les plus vieux plans de Rome, le site qu'elle occupe, ou bien est désigné par l'appellation fantaisiste et toute livresque d'*Horti Torquatiani*, comme sur ceux de Ligorio et du Pérac, de 1573 et 1574, ou bien ne porte plus de nom du tout, comme sur les plans postérieurs de Bufalini et de Nolli[1]. Avant la nôtre, elle n'a donc reçu, dans les temps modernes, que la visite furtive de spoliateurs qui ne récidivèrent pas et ne se sont point vantés de leur déconvenue, et si nous l'avons trouvée nue sous ses gravats, ce n'est pas plus la faute des collectionneurs de la Renaissance ou des derniers siècles que celle des fabricants de chaux du moyen âge; c'est bien plutôt que, dès l'antiquité, elle a été quittée brusquement, vidée alors de tout ce qui pouvait en être retiré, frappée d'une sorte de condamnation brutale qui ne lui laissa que ses murs et son pavé et en avait matériellement empêché

1. Lanciani, *Bull. Com.*, p. 84.

l'accès ; et, au surplus, cette déchéance n'a guère tardé à se produire : à peine si ses stucs étaient secs, quand, tout d'un coup et à l'improviste, la basilique de la Porte Majeure a été vouée à un irrémédiable abandon.

D'abord, son pavement n'a nulle part été usé ou rapiécé. Sur sa mosaïque, ni éraflures, ni raccords. Les pas semblent avoir glissé sur elle sans y mordre, comme si l'édifice qu'elle a pavé, ou bien n'avait pas été fréquenté, ou avait, très tôt, cessé de l'être[1].

Puis, sur les murs, on n'a relevé aucun de ces *graffiti*, jeux, dessins, devises, acclamations ou obscénités, que les Romains incisaient à la pointe dans les lieux qui leur étaient familiers. Ailleurs, on en a déchiffré partout : sur les parois des places, sur les briques des parois extérieures, sur les peintures des lambris ; et un homme avisé prenait soin, par des malédictions appropriées, de prémunir son tombeau contre les auteurs éventuels de ces profanations courantes[2]. Jusque dans les maisons des immortels ou des morts, les *graffiti* sont venus, à la longue, souligner le passage des vivants[3]. L'absence du moindre *graffito* dans la basilique présume que les vivants, ou bien n'en ont pas pris le chemin, ou bien l'ont tout de suite oublié[4].

A la clé des arcades qui surplombent les piliers s'aper-

1. Cf. Leopold, *Mélanges*, p. 191.
2. *C. I. L.*, III, 6082, et VI, 52 : *Ne quis velit parietes aut triclias inscribere aut scariphare.*
3. Voir le *graffito* du tombeau du Viale Manzoni, Bendinelli, *Monumenti dei Lincei*, 1922, p. 86.
4. Cf. Leopold, *ibid.*

çoivent des lignes de trous forés à des distances égales entre eux. Aux tenons qu'on y avait enfoncés, s'accrochaient jadis les chaînettes auxquelles étaient attachés les lampadaires éclairant les bas côtés[1]. Or, les stucs des arcades n'ont pas plus pâti que les autres, et leur éclat n'a pas été terni davantage. Ils n'ont pas souffert de la fumée. Les lampes, ici, n'ont été ni souvent, ni longtemps allumées. Si elles n'ont pas noirci les panneaux auxquels elles se balançaient, c'est sans doute qu'on les éteignit pour toujours presque aussitôt après les avoir suspendues[2].

Enfin et surtout, il semble bien que la catastrophe se soit abattue sur la basilique alors que ses ornemanistes n'y avaient pas encore rempli toute leur tâche. Miss Wadsworth a noté que les difficultés d'interprétation, soulevées par la scène qui remplit le grand panneau flanquant, au Nord-Est, l'enlèvement de Ganymède, tiennent, pour la majeure part, à l'indécision de l'artiste qui l'a modelée[3]. Difficilement intelligibles si on les avait constatés dans un édifice depuis longtemps en usage, ces repentirs, par contre, vont de soi, s'il n'était pas encore terminé quand un accident imprévu vint couper court à son existence. Il y a plus : pour deux stucs au moins, j'ai cru m'apercevoir que le modelage est inachevé. Dans celui qui, au Sud-Est de l'enlèvement de Ganymède,

1. Cf. *infra*, p. 218.
2. Cf. Leopold, *Mélanges*, p. 191.
3. Miss Wadsworth, *op. cit.*, p. 83. Sur ce panneau, cf. *infra*, p. 343, n. 1.

fait pendant au précédent et figure la délivrance d'Hésione, on distingue, vaguement sur les photographies publiées, mais nettement sur le relief lui-même, un petit rectangle surmonté d'un trapèze, schématisant, à la droite de l'héroïne, la silhouette, qui s'estompe dans le lointain, de la ville de Laomédon. Tout de suite, la grossièreté de de cette représentation rudimentaire m'avait intrigué. Je songeai, d'abord, à une dégradation du stuc, qui en aurait fait tomber les saillies, pour n'en respecter que le contour. Mais le fond ne portait pas même la raie d'une égratignure, et le reste du panneau était intact. J'accusai alors l'inexpérience du stucateur, inhabile à traduire par des moyens convenables le recul fuyant d'une perspective éloignée. Mais la continuation de ma visite confondit bientôt mon erreur. Parmi les registres rectangulaires qui accompagnent la retombée de la voûte du bas côté droit, celui qui, vers les piliers et en partant de l'entrée, fait suite à des dévotions autour d'un chevreau consacré[1], représente une scène de la liturgie dionysiaque. Une femme assise semble s'entretenir avec deux femmes qui l'encadrent debout. Celle de gauche tourne le dos à un court pilier, qui pourrait être un autel ; celle de droite tient le thyrse de Bacchus incliné dans la saignée de son bras gauche. A sa droite, devait se tenir un quatrième personnage, mais l'artiste s'est borné à préparer, par quelques incisions dans le stuc lisse, les lignes où, plus tard, il aurait appliqué l'image qu'il n'a pas eu le loisir de com-

1. Cf. *infra*, p. 156.

pléter[1]. Ainsi, la maisonnette signalétique des murailles d'Ilion, dans le panneau d'Hésione, et la quatrième assistante des rites dyonisiaques, dans le bas côté Sud, doivent être, l'une et l'autre, considérées comme des ébauches dont les circonstances ont arrêté l'exécution. Les auteurs de la basilique n'ont pas attendu — nous le verrons — que leur monument fût achevé pour s'en servir, mais il ressort de tous ces indices accumulés qu'ils venaient à peine d'y entrer quand ils en ont été exclus pour toujours, et le désastre qui a ruiné leurs projets en a suivi de trop près l'entreprise pour que nous ne soyons pas obligés de l'assigner, comme elle, au règne de Claude, et invités, par là même, à chercher dans les annales de cet empereur la cause qui le détermina.

*
* *

Cette cause ne saurait dériver de l'ordre physique : la basilique n'a succombé, ni à un incendie dont la flamme n'a pas léché ses murs, ni à un tremblement de terre, dont les secousses les eussent plus ou moins infléchis et désaxés[2], ni à un effondrement qu'à notre époque l'infernale trépidation de cent trains par jour n'a pas suffi à provoquer. Elle fut la victime d'une raison morale, ou, si l'on préfère, de la raison d'état, d'une sentence fulminée contre ses

1. Cf. Strong, *J. H. S.*, p. 94 et le plan de la p. 87, 40, B′ (qui, en réalité, devrait l'indiquer en A′). Pour Mme Strong, l'ébauche ne fait pas contestation : « a fourth figure is roughed in the right. »

2. Sur les tremblements de terre décelés par l'état présent des ruines, cf. Lanciani, *Segni di terremoti negli edifici di Roma antica. Bull. Com.*, 1918, p. 3-28.

occupants, d'un interdit jeté sur son usage, et à la muette protestation qu'exhalent ses salles dénudées répondent, comme un écho grossissant, les rumeurs de l'histoire.

Claude, comme tous les réformateurs religieux, a manqué de tolérance. Il avait fait aux tendances nouvelles des concessions calculées, mais il n'en a que plus âprement chassé les mystiques qui ne s'en contentaient pas et visaient à les dépasser. Fidèle à la politique de ses grands prédécesseurs, il fut, à sa manière, conservateur autant qu'Auguste, et rigoriste comme Tibère. Lui aussi monta une garde sévère autour de la religion traditionnelle dont il était le pontife suprême ; et il la protégea avec d'autant plus de zèle que, pour la mieux défendre, il y avait introduit des innovations, qu'il avait estimées inévitables et salutaires, mais dont les dévots, en leur for intérieur, blâmaient la hardiesse et redoutaient les périls[1].

A peine proclamé, il s'irrite de l'effervescence que manifeste la communauté juive d'Alexandrie : il lui adresse une verte semonce, intimant à ses membres l'ordre de ne pas usurper de nouvelles libertés et les avertissant avec colère que, s'ils ne réfrènent pas l'ardeur de leur propagande, il les poursuivra par tous les moyens dont dispose son autorité, comme on enraye une épidémie dont la contagion pourrait gagner l'Empire[2]. En 49, il s'alarme

1. Cf. *supra*, p. 50-51.

2. Ce texte, connu d'après un papyrus du British Museum publié en 1924, a déjà fourni la matière à toute une littérature. Je croirais volontiers qu'il constitue « la première allusion au christianisme dans l'histoire » (S. Reinach, *Rev Hist. Rel.*, XC, 1924, p. 111 et suiv.). Ou la formule finale (cf. *ibid.*, p. 113) n'est qu'une clause de style,

des troubles que propagent sans trêve, dans les milieux hébraïques de Rome, les premières prédications chrétiennes, ôte aux Juifs de la Ville le droit de réunion, procède à l'expulsion des agitateurs[1]. Vers la fin de son règne, ses coups se précipitent. En 52, un sénatus-consulte, voté à son instigation, exila d'Italie tous ceux que le vulgaire englobait sous le nom de *mathematici*, qu'ils fussent mages, néo-pythagoriciens, ou simples astrologues. Ce fut, nous dit Tacite, une cruauté inutile : *Senatus consultum atrox et inritum*[2]. Expulsés par la porte, nos « mathématiciens » rentraient par la fenêtre. La police dut entamer les poursuites individuelles. Les procès pour crime de lèse-religion devinrent à ce point la monnaie courante du régime que, pour se débarrasser d'un rival ou accaparer les biens d'un voisin, les grands ne se mettaient plus en frais d'imagination, mais, courant au plus sûr et au plus pressé, l'accusaient d'emblée de sacrilège. L'impératrice ne dédaigna pas de recourir à l'expédient pour assouvir son ambition. En 49, dès le lendemain

ce qui est peu vraisemblable, ou la menace solennelle qu'elle brandit vise un prosélytisme juif sévissant dans toute l'étendue de l'Empire.

1. Dion Cassius, LX, 6, 6, se contente de dire que Claude se borna à interdire aux Juifs de Rome de se réunir, sans dater cette prohibition. Suétone, *Claud.*, 25, parle de l'expulsion des Juifs *impulsore Chresto assidue tumultuantes*, sans la dater davantage. Mais Orose, citant Suétone, la rapporte à la 9e année du règne de Claude. On a contesté qu'Orose sût ce qu'il disait. Mais qu'on tienne Orose pour bien ou mal renseigné, que les Actes des Apôtres aient été ou non remaniés dans le passage où il est question de cette expulsion (cf. Loisy, *Les Actes des Apôtres*, Paris, 1925, p. 209), il me paraît impossible de comprendre Suétone autrement que M. Salomon Reinach (*op. cit.*, *loc. cit.*, p 114 et suiv.).

2. Tac., *Ann.*, XII, 52.

de son mariage, elle se rappelle avec une fureur jalouse que Lollia Paulina avait osé lui disputer la main de Claude. Elle persuade à son mari que l'imprudente s'adonnait à la magie. Aussitôt l'empereur, que domine sa femme et que hante le péril religieux, défère au Sénat celle qu'il avait failli épouser quelques mois plus tôt, prononce contre elle un cruel réquisitoire et, comme si elle avait attenté à la sûreté de l'État, obtient que Lollia soit frustrée de presque tout son immense patrimoine et impitoyablement chassée d'Italie[1]. En 52 ap. J.-C., Agrippine s'inquiète du prestige croissant de Furius Scribonianus que la haute noblesse de cet arrière-petit-fils du grand Pompée paraissait désigner comme un candidat possible à l'Empire ; à tort ou à raison, elle tremble pour l'avenir de son propre fils et médite la perte de ce concurrent éventuel à une succession qu'elle ouvrira par un crime, plutôt que de la laisser échapper à Néron. L'arme de sa vengeance est tout de suite forgée, et Furius Scribonianus est banni sous prétexte qu'il consultait les Chaldéens et cherchait à savoir d'eux la fin du Prince[2]. Quelques mois plus tard, en 53, les jardins que Statilius Taurus possédait sur l'Esquilin aiguisent sa convoitise. Comme il ne songeait pas à les donner et n'entendait pas les

1. Tac., *Ann.*, XII, 22 : *Addidit [in senatu Claudius] perniciosa in rempublicam consilia et materiem sceleri detrahendam : proin publicatis bonis cederet Italia. Ita quinquagies sestertium ex opibus immensis exuli relictum.*

2. Tac., *Ann.*, XII, 52 : *Fausto Sylla Salvio Othone consulibus, Furius Scribonianus in exilium agitur, quasi finem principis per Chaldaeos scrutaretur.* Sur le sens de ce bannissement et les craintes d'Agrippine, cf. Groag, *P. W.*, VII, c. 351.

vendre, elle n'avait plus qu'à les confisquer. Elle recruta des complices dans le Sénat. Un ancien légat de Statilius Taurus, qui l'avait assisté au temps où il gouvernait l'Afrique en qualité de proconsul, Tarquitius, l'accusa en pleine Curie d'avoir prévariqué dans la province qu'ils avaient administrée ensemble. Statilius Taurus aurait probablement obtenu gain de cause devant ses pairs, que révoltaient la félonie du délateur et l'inconsistance de ses imputations, lorsqu'un grief d'impiété fut incidemment greffé sur l'accusation principale. Il aurait pu escompter un acquittement du chef de péculat. Quand il s'entendit reprocher ses superstitions magiques, il se sentit perdu et n'échappa que par une mort volontaire à une condamnation désormais inéluctable[1].

Dès 1918, le chapitre des *Annales* où Tacite a raconté la disgrâce de Statilius Taurus parut à M. Fornari éclaircir la brume dont s'enveloppaient les destinées de notre basilique[2]. Peut-être, en effet, convient-il de lier, par une corrélation immédiate, le sort pitoyable qui lui est advenu aux malheurs qui, dans le même temps, fondirent sur l'ancien consul de 43. Le tombeau de la famille Statilia contenait plus d'une présomption en faveur de l'affiliation de certains de ses membres à quelque secte mystique : l'un d'eux, affranchi du consulaire, avait donné à

1. Tac., *Ann.*, XII, 59 : *Pauca repetundarum crimina ; ceterum magicas superstitiones obiectabat...* L'année d'après, même tactique contre une tante trop belle et trop coquette du jeune Néron, Domitia Lepida : une accusation d'envoûtement lui valut un arrêt de mort (Tac., *Ann.*, XII, 65).

2. Fornari, *Notizie*, p. 50 et suiv.

son fils le surnom significatif de *Mystes* — le myste — lequel préjuge moins les convictions futures de l'enfant qu'il n'atteste la foi chevillée au cœur de ses parents[1]. Sur les flancs d'une urne cinéraire en marbre, extraite du colombaire, se déroulent en bas-reliefs, comme sur plusieurs stucs de la basilique, des scènes relatives à des mystères divins, aux initiations qu'ils dispensent, aux sacrifices qu'ils prescrivent[2]. Or, ce tombeau, situé en bordure et au Nord de la Voie Prénestine, comme la basilique, n'est distant de la basilique que de 200 mètres, et, comme le fonds sur lequel il s'érige dépendait d'un des plus grands propriétaires de Rome, tout porte à croire que ce fonds comprit également le sol et le sous-sol de la basilique. A vrai dire, un juge aussi compétent que M. Lanciani a rejeté cette suggestion, d'abord parce que les jardins de T. Statilius Taurus — les *horti Tauriani* — sont placés par les trouvailles qui en fondent la localisation, cippes de bornage[3] ou inscriptions sur tuyaux de plomb[4], non point auprès de la Porte Majeure, mais dans les parages de la Porte Tiburtine; ensuite, et

1. *C. I. L.*, VI, 6632. Ces lignes répondent aux objections de M. Lanciani, *Bull. Com.*, p. 80.

2. Aujourd'hui, au Musée des Thermes : cf. Paribeni, *Catalogo*[4], p. 190, n° 457. Les scènes se divisent en quelque sorte en trois groupes : 1° Dèmèter est assise sur la ciste mystique; derrière elle, Korè, une torche dans la main gauche; devant elle, Iacchos, jouant avec le serpent divin. — 2° Une prêtresse debout tient le vase mystique sur la tête de l'initié voilé. — 3° Un prêtre offre une libation, cependant que l'initié, couvert d'une nébride, présente un porcelet pour le sacrifice.

3. *C. I. L.*, VI, 29971.

4. *C. I. L.*, XV, 7542.

principalement, parce que le site de la basilique et celui du colombaire des Statilii, si proches qu'ils fussent l'un de l'autre, étaient disjoints, depuis 272 av. J.-C. — année de sa mise en service — par l'aqueduc de l'Anio Vetus[1]. Mais, sur le second point, M. Fornari avait réfuté par avance la contradiction, en rappelant que les zones sur lesquelles passaient les branchements d'adduction et leurs chemins de ronde n'entraînaient pas la déchéance des propriétaires riverains, mais grevaient seulement les propriétés des servitudes indispensables à l'entretien et à la surveillance des aqueducs[2] : en fait, d'ailleurs, l'emplacement de la basilique et celui du colombaire sont généralement attribués à une seule et même propriété, et M. Lugli, par exemple, les rattache ensemble aux *horti Epaphroditiani,* qu'il cantonne au Nord de la Voie Prénestine, mais étire vers l'Est, au delà de l'enceinte d'Aurélien[3]. Sur le premier point, on ne peut nier qu'il y a déjà loin, près de huit cents mètres, de la Porte Majeure à la Porte Tiburtine : mais, moins

1. Lanciani, *Bull. com.*, p. 81.

2. Fornari, *Notizie*, p. 51, 4, se réfère au *Dizionario epigrafico De Ruggiero*, I, c. 563. Les sénatus-consultes cités par le traité de Frontin ne concernent, en effet, que ces servitudes. Celui sur lequel on s'appuie à l'ordinaire pour affirmer qu'une expropriation peut être imposée moyennant indemnité aux riverains des aqueducs (cf. P. F. Girard, *Manuel élémentaire de Droit Romain*[2], p. 254) ne vise pas le fonds, mais les matériaux transportables du fonds, qu'il est permis au Service des Eaux d'utiliser sur place pour la réfection des branchements (cf. Frontin, *De Aqu.*, 125 : *Ex agris privatorum terra limus lapides... ceteraque quibus ad eam rem opus esset tolli sumi portari possint viri boni arbitratu aestimata*).

3. Lugli, s. v° *Horti*, dans le *Dizionario epigrafico De Ruggiero*, III, c. 1003.

considérables, les jardins de Taurus n'eussent pas à ce point tenté Agrippine; et parce que le colombaire des Statilii n'a pu être bâti que sur un terrain appartenant à leur patron, de deux choses l'une : ou bien Statilius Taurus posséda, en plus de son jardin de la Porte Tiburtine, un autre jardin qui entourait le colombaire des gens de sa maison, aux abords de la Porte Majeure, ou bien les *horti Tauriani*, que les inscriptions exhumées jusqu'à ce jour paraissaient localiser dans la proximité de la seule Porte Tiburtine, ont, en réalité, franchi, en les englobant, les quelques hectares qui la séparent de la Porte Majeure, et, au moins du vivant de T. Statilius Taurus, se sont prolongés jusque-là. Le second terme de l'alternative se heurte en apparence aux indications des documents qui nous ont permis de situer dans l'intervalle des deux portes les *horti Pallantiani* et les *horti Torquatiani*, au Sud de la Voie Prénestine, les *horti Liciniani*, les *horti Epaphroditiani* et les *horti....ani*, au Nord. Mais au fond, elles ne l'excluraient que si l'on commettait la faute de les ajouter sommairement les unes aux autres, sans distinguer entre les époques auxquelles elles se réfèrent, et au risque de prendre pour trois propriétés différentes une propriété unique sur laquelle se sont relayés trois propriétaires successifs. Les *horti Torquatiani*, dont Frontin parle encore sous Nerva, avaient été absorbés par le fisc depuis la vengeance tirée par Néron de leur propriétaire, D. Iunius Silanus Torquatus[1].

1. Lugli, *op. cit., loc. cit.* c., 1002 ; cf. *supra*, p. 19.

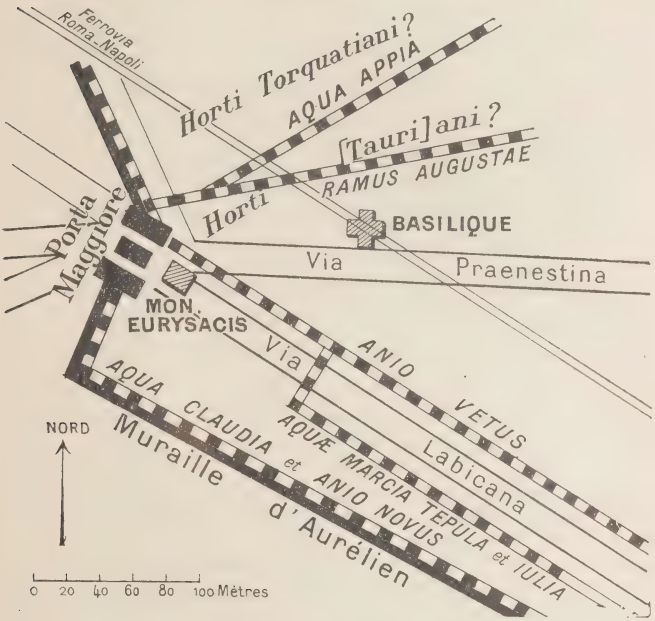
Il ressort de l'*Histoire Auguste* que, sous le principat de Gallien, les *horti Epaphroditiani* s'étaient résorbés dans un parc impérial qu'on appelait alors les *horti Liciniani*, du nom de famille de l'empereur régnant : Licinius[1]. Mais il est certain qu'ils n'avaient pas attendu le milieu du IIIe siècle pour faire retour à la couronne. Les *horti Pallantiani* et les *horti Epaphroditiani* n'ont gardé que par la force de l'habitude une dénomination dont le sens n'a pu survivre, ni à Pallas tué par ordre de Néron[2], ni à Épaphrodite sacrifié par Domitien. Avant de revenir à l'empereur, après les disgrâces de leurs propriétaires respectifs, les jardins de Pallas et ceux d'Épaphrodite avaient pu être prélevés sur le domaine impérial, au temps de la grande faveur des affranchis qui les obtinrent en récompense, le premier à la fin du règne de Claude, le second sous Néron, tous deux après la chute de T. Statilius Taurus[3], et peut-être ont-ils été rapprochés sur le terrain comme leurs bénéficiaires dans l'intimité du Prince, taillés côte à côte pour les favoris du régime dans la dépouille encore fraîche de l'une de ses victimes. Renoncerait-on à cette conjecture qu'on ne pourrait tout de même

1. *Hist. Aug., Gall.*, 17 : *Cum iret ad hortos nominis sui omnia palatina officia sequebantur.* Cf. Lugli, *op. cit., loc. cit.*, c. 1003.

2. En 62 ap. J. C., cf. Tac., *Ann.*, XIV, 65.

3. Épaphrodite n'est pas devenu *a libellis* avant 62 ap. J. C. (cf. *P. W.*, V, c. 2710). Quant à Pallas, son crédit, qui est signalé pour la première fois par Tacite en 48 (*Ann.*, XI, 38), est à l'apogée entre 52, année où Claude lui accorde une donation de 15 millions de sesterces et les ornements prétoriens (*Ann.*, XII, 53), et 53, où, peu après la mort de Statilius Taurus, il est accusé par Narcisse d'être devenu l'amant d'Agrippine (*Ann.*, XI, 65). Cf. *supra*, p. 20, ce que j'ai dit des *horti Spei*.

se dispenser d'admettre la présence, aux environs de la Porte Majeure, bientôt assiégée de toutes parts par les pos-



Les jardins et les aqueducs.

sessions du souverain, d'un lambeau détaché des *horti Tauriani*. De toutes façons, par conséquent, il convient de situer la basilique en l'une de leurs dépendances, là où Frontin a, sans le savoir, marqué la place où nous l'avons retrouvée, non loin du confluent de l'ancienne

Aqua Appia avec la nouvelle dérivation d'Auguste, à la rencontre des jardins que l'écrivain romain appelle toujours *horti Torquatiani,* du nom de leur premier possesseur, et d'autres jardins dont les titres de propriété ont sombré dans une lacune de son manuscrit — *horti....ani* — mais s'y laissent aisément restituer, par les compléments *horti* [*Tauri*]*ani,* à T. Statilius Taurus[1].

Coïncidences à tout le moins troublantes : la mort de Taurus et la dédicace de la Porte Majeure sont, à quelques mois près, exactement contemporaines, et toutes deux semblent avoir préludé, à onze années de distance, à la confiscation des biens de Torquatus, advenue en 64[2], et à l'érection consécutive des arcades qui, empruntant au début le parcours de l'*Aqua Claudia*, devaient la joindre à l'étang de Néron et alimenter les cascades de la Maison Dorée[3]. Tout se passe comme si, au travers de caprices

1. Frontin, *De Aqu.*, 5 : *iungitur ei* [*Aquae Appiae*] *ad Spem in confinio hortorum Torquatianorum et* [*Tauri*]*anorum ramus Augustae.* Lanciani, *Topografia...*, p. 249, a restitué *Torquatianorum et Epaphroditanorum :* mais il est probablement prouvé, par un texte hagiographique du moyen âge, qu'une partie au moins des jardins attribués à Épaphrodite, puis incorporés au IIIe siècle aux *horti Liciniani,* a appartenu à T. Statilius Taurus : la tête de sainte Bibiane aurait été enterrée *in loco qui vocatur caput Tauri iuxta formam Claudi et Palatium Licini* (cf. Jordan, *Topographie der Stadt Rom,* II, p. 319).

2. Tac., *Ann.*, XV, 35.

3. Sur ces *arcus Neroniani,* datés de 64 à 68 (cf. Miss Boise Van Deman, *American Journal of Archaeology,* 1912, p. 406), cf. Frontin, *De Aqu.*, 20, 76 et 87 et le commentaire excellent de M. Lanciani, *Topografia...*, p. 365 : « Non v'ha dubbio che lo scopo della costruzione sia stato quello di fornire d'aqua lo stagno Neroniano..., facendolo cadere con vastissima mostra dalle alture del Celio ove poscia si innalzò il *Claudium.* »

criminels, une politique féroce, mais conséquente, avait savamment préparé la maîtrise absolue des souverains sur les zones d'adduction que le droit romain n'autorisait pas l'État à exproprier pour cause d'utilité publique. L'on se demandera, en particulier, si notre basilique, fâcheusement tirée d'une obscurité propice par l'approche des équipes qui conduisaient vers Rome les aqueducs de Claude, n'a point fourni à point nommé, non seulement à la rapacité d'Agrippine, mais à la prévoyance du gouvernement impérial, un infaillible prétexte de mainmise sur la région de la Porte Majeure[1]. Mais, quelle que soit la réponse vers laquelle on incline, on ne pourra plus marchander son adhésion aux idées séduisantes et fécondes de M. Fornari. Certes, si la construction de la basilique avait suivi de plus d'un siècle le procès de T. Statilius Taurus, elles deviendraient moins défendables. Elles se fortifient, en revanche, par l'impossibilité d'une telle chronologie, par l'évidence des rapports unissant étroitement l'histoire de la basilique et celle du quartier de

1. L'absence du droit d'expropriation pour cause d'utilité publique dans les documents juridiques romains a depuis longtemps attiré l'attention des historiens (cf. P. F. Girard, *Manuel élémentaire de Droit Romain*[3], p. 253). M. Homo a eu le grand mérite de montrer qu'Aurélien a imposé au tracé de sa muraille les détours auxquels le contraignaient les privilèges intangibles de la propriété quiritaire (*Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 1900, p. 119 et suiv.). J'ai moi-même prouvé, à l'aide des textes épigraphiques découverts en Tunisie, que nombre des meurtres dont Néron a décimé l'aristocratie romaine furent causés par son acharnement à arrondir le domaine impérial en Afrique, où il parvint à fonder, à force de crimes, le plus formidable des *latifundia* (*Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 1906, p. 435-437).

la Porte Majeure. Puisque la basilique a été fondée dans la deuxième partie du règne de Claude et fermée dans le temps qui vit à la fois achever les aqueducs et persécuter le propriétaire des *horti Tauriani*, puisque, en outre, elle fut sûrement contiguë et probablement incorporée aux biens authentiques de ce grand personnage, le simple bon sens invite à maintenir, entre la chute précipitée de T. Statilius Taurus et l'abandon soudain du monument, la relation effective que créent entre ces événements la simultanéité des temps, le voisinage des lieux et la communauté des infortunes.

N'oserait-on pas néanmoins l'affirmer, que le lien subsisterait encore entre la fermeture prématurée de cet édifice à l'époque de Claude et le despotisme de l'empereur. Pour que les maîtres de la basilique l'aient fuie sans même se soucier d'en finir les derniers détails, et qu'à peine dotée du luxe qu'ils avaient rêvé pour elle, ils l'aient désertée sans espoir et livrée sans résistance au sac et aux profanations, il faut qu'ils aient obéi à une nécessité impérieuse, qu'ils aient senti passer en rafale les menaces et la puissance de l'État. La *cella* solitaire et ses nefs dévastées résonnent des pas de leur dispersion. Entre les murs spoliés et sur les mosaïques béantes flottent toujours les réprobations et les colères qu'ils s'étaient attirées dans cette crypte maudite. Ainsi, du même coup qui l'a frappée, commencent à se dissiper les ténèbres qui s'épaississaient autour d'elle. A n'en pas douter, la basilique de la Porte Majeure fut l'œuvre éphémère d'hommes qui s'écartaient des limites assignées aux

Romains par la prudence soupçonneuse du Prince. Elle a abrité des pratiques et des croyances qu'abominait le pouvoir et qui, presque aussitôt, attirèrent sur elle les foudres impériales. Et cette donnée essentielle implique déjà la destination religieuse qui fut la sienne et que nous devons maintenant démontrer.

CHAPITRE II

LA DÉCORATION RELIGIEUSE DU MONUMENT

La basilique a déjà défrayé toute une littérature ; mais, sur sa destination, les avis diffèrent moins que les langues dans lesquelles ils s'expriment. D'où qu'ils viennent, en effet, Belges, Italiens, Français, Anglais, Américains, Danois, Hollandais, Allemands ou Russes, les érudits, depuis qu'elle sollicite leur curiosité, ne se partagent qu'en trois groupes. Il y a ceux — et on peut les compter sur les doigts — qui assimilent la basilique à une salle des fêtes ; il y a ceux — ou plutôt il y a celui — pour qui elle ne fut jamais qu'un tombeau. Enfin, il y a ceux qui, dociles à l'impulsion du premier éditeur, brodent leurs appréciations personnelles sur le jugement que, dès le premier jour, avait formulé M. Fornari, et se réconcilient, malgré leurs dissentiments sur la secte à laquelle appartient l'édifice, dans la conviction que, cultuel et mystique, il servit de lieu de réunion à des sectaires. Ces

savants sont aujourd'hui légion, et je pense qu'ils disent vrai. Mais la vérité n'est pas affaire de nombre, et, avant de la proclamer, il convient de mettre ses contradicteurs en échec.

*
* *

Deux, et non des moindres, M. Huelsen et M. Rostovtzeff tiennent — ou plutôt ont tenu[1] — pour ce que j'appellerai l'explication gaie, celle qui justifie le niveau de la basilique par une préoccupation de confort, et la prodigalité de ses compositions décoratives par le dilettantisme littéraire. La basilique est profondément enterrée au-dessous de ce qui fut le sol antique. Qu'à cela ne tienne ! Les Romains savaient se protéger délicieusement contre les excès de la chaleur méridionale. Que ce fût au Palatin ou à Tivoli, à Anzio, à Baies ou à Bulla Regia, dans l'Afrique proconsulaire, ils aimaient à se ménager, en leurs villas, comme autant de retraites ombreuses et fraîches, ces sortes de jardins d'été artificiels qu'ils appelaient des cryptoportiques. Au propriétaire dont elle dépendait jadis, la basilique a rendu le même service qu'à Pline le Jeune le cryptoportique de son *Laurentinum* : elle a protégé ses loisirs contre les effluves brûlants des lourds après-midi d'été[2]. Quant aux ornements dont la basilique est parée, ils rappellent, avec plus de splendeur, soit la mosaïque blanche à bordure noire et les stucs dont le cryptoportique du Palatin

1. Cf. *infra*, p. 79, n. 1.
2. Cf. Pline le Jeune, *Ep.*, V, 6, 30.

conserve encore des restes[1], soit les peintures qui retraçaient les principaux épisodes de l'*Éthiopide* et de l'*Iliade* aux murs du cryptoportique dernièrement découvert dans les nouvelles fouilles de Pompeï[2]. Admirateur du cycle homérique, le riche Pompéien, qui l'avait annexé à sa demeure, s'y délassait à ses heures par la récitation de ses rapsodies préférées. Il s'y berçait à leur chant qu'accompagnait le murmure d'un jet d'eau dans une vasque de marbre, et suivait des yeux, sur les fresques dont il s'était entouré, le drame héroïque ou touchant de la vieille épopée. A en croire M. Rostovtzeff, le fondateur de notre basilique n'avait pas une autre conception de l'existence et savourait la même douceur de vivre[3]. A entendre M. Huelsen[4], il était seulement de goût plus éclectique,

1. Richter, *Topographie der Stadt Rom*, p. 150.

2. Ces fouilles n'ont pas, que je sache, encore été publiées. On en trouvera une brève description dans le rapport de M. Von Duhn, *Arch. Anzeiger*, 1921, p. 129, et dans un article de M. Jean Colin, « Les nouvelles fouilles de Pompeï », *Revue archéologique*, 1923, I, p. 293. Selon M. Rostovtzeff, ces peintures seraient les copies des miniatures d'un manuscrit alexandrin d'Homère. Leur interprétation est d'ailleurs facilitée par les inscriptions dont le peintre a expliqué son œuvre : comme le dit M. Duhn (*op. cit., loc. cit.*) : « unter jeder Gestalt der griechische Name. » Même système dans une maison voisine, où une frise de stuc blanc sur fond bleu « représente les épisodes du dernier chant de l'*Iliade* » (J. Colin, *op. cit., loc. cit.*, p. 291).

3. Rostovtzeff, *Times* du 28 août 1923 : « If that is so, the enigmatical... structure near the Porta Maggiore in Rome... was used for a similar purpose; only that it was devoted not to Homer but to the great poetess of the past [Sappho]. »

4. Huelsen, *XX Iahrhundert*, III, 3 (29 janvier), p. 52 : « So dürfen wir in des Verherrlichung von Gesang und Wein Leitmotive für die Dekoration erkennen..., werden wir vielleicht das richtigere treffen ».

et d'humeur plus allègre. Les stucs qu'il a commandés abondent en réminiscences, non seulement de l'*Iliade* et de l'*Éthiopide*, mais de bien d'autres poèmes légendaires. Il aimait les lettres, mais sa dilection n'avait rien d'exclusif. Il aimait aussi le vin et la bonne chère, qu'évoquent devant nous les amphores et les tables dressées, dont l'image se répète en larges bas-reliefs sur les murs des bas côtés ; et, par-dessus tout, s'il est vrai que le stuc principal, celui de l'abside, soit consacré à la gloire de Sappho, il aimait l'amour. Ainsi la basilique souterraine de la Porte Majeure, créée par le caprice de quelques jouisseurs lettrés, participerait à la fois du cryptoportique et de l'Odéon, de l'*auditorium* et de la *Weinstube* : et, en somme, elle n'ajouterait qu'un document imprévu à la liste des raffinements où s'énerva la société romaine sous l'Empire[1].

Quelle que soit l'autorité des savants illustres qui l'ont patronnée, cette opinion optimiste n'a point, que je sache, recruté beaucoup d'adeptes. Elle est ingénieuse et piquante. Elle joue avec les comparaisons. Mais elle s'en joue aussi, et, pour peu qu'on les presse, les exemples qu'elle allègue se retournent contre elle.

Les peintures de la villa pompéienne se juxtaposent sur

1. J'ai plaisir à reconnaître que, récemment, M. Rostovtzeff a abandonné ce système. Je lis dans un bel article de lui, *Augustus*, dans les *Röm. Mitt.*, XXXVIII-XXXIX, 1924, p. 284, ces lignes frappantes : « Der deutlichste Ausdruck dieser mystischen Stimmung findet sich in... dem neuerdings aufgefundenen Hypogaeum zu Rom, ob es nun das Heiligtum einer mystischen Sekte sei oder die Grabstätte oder Grabtempel einer Anhängers solch einer Sekte. »

les parois qu'elles décorent comme les paragraphes d'un commentaire suivi. L'action de l'*épos* a fourni les sujets des fresques et constitue leur unité. Or, l'unité d'action manque aux stucs de la basilique. Le plus souvent, j'en conviens, leurs représentations reproduisent les fables des héros et des dieux ; mais d'autres fixent seulement les gestes des rituels, et d'autres encore, des scènes de la vie quotidienne. Celles qui procèdent de la mythologie, ou bien s'inspirent tour à tour des légendes les plus diverses, ou bien, quand elles se rattachent à la même, en reflètent les aspects les plus différents et en rappellent, sans continuité, des épisodes indépendants. Au plafond de la nef, les grands registres mythologiques reposent sur des tableaux de genre : ici, la célébration d'un mariage, là, les exercices de la palestre ou la leçon du maître d'école ; la délivrance d'Hésione fait suite à la capture de la toison d'or ; et celle-ci fait face à l'enlèvement d'Hélène. Ou l'on niera qu'un lien ait jamais uni entre elles ces images si éloignées les unes des autres malgré leur contiguïté matérielle, ou l'on devra le nouer en dehors de leurs formes tangibles et de leurs significations apparentes, au fond des consciences où elles n'ont pu s'harmoniser que par la vertu d'un symbolisme cohérent et secret[1]. En aucun cas, il ne sera permis de les renfermer dans le répertoire d'un cénacle, de les interpréter comme les signes d'une vocation et d'un engouement poétiques qu'elles n'ont nulle part manifestés.

1. Cf. *infra*, p. 357.

D'autre part, si la basilique offre avec une certaine variété de cryptoportiques ce trait commun, d'être une construction souterraine, la ressemblance ne va pas plus loin. Les cryptoportiques font toujours partie intégrante d'une habitation[1], soit qu'ils s'élèvent à la surface du sol, comme une galerie couverte, entre la salle à manger et la chambre à coucher[2], soit qu'ils se creusent au-dessous du rez-de-chaussée, d'où quelques marches y mènent directement[3]. La basilique, au contraire, est isolée. Les degrés par lesquels nous y accédons aujourd'hui ont été posés, pour notre commodité, par la surintendance des antiquités; et nul escalier n'y descendait jadis d'un étage qui a toujours manqué au-dessus d'elle. Dans les cryptoportiques de plein air, un jeu adroitement combiné de petites et grandes fenêtres procurait à leurs hôtes le double avantage d'une température agréable par les jours les plus torrides et de vues choisies sur des paysages ondoyants et divers[4]. Dans les cryptoportiques souterrains, la lumière se répandait à flots, soit par leurs extrémités, lorsqu'ils consistaient, comme au Palatin, en un élégant et bref tunnel, soit, quand ils ordonnaient, comme

1. Cf. Mau, s. v^is *crypta* et *cryptoporticus*, *P. W.*, IV, c. 1732 et 1733.

2. Pline le Jeune, *Ep.*, V, 6, 29 : *in media cryptoporticu triclinium... in fine cubiculum.*

3. Pline le Jeune, *Ep.*, V, 6, 30 : *subest cryptoporticus subterraneae similis...*

4. Pline le Jeune, *Ep.*, II, 17, 16 : *Hinc cryptoporticus prope publici operis extenditur. Utriusque fenestrae, a mari plures, ab horto singulae et alternis pauciores. Ante cryptoporticum xystus violis odoratus...* et V, 6, 29 : *cryptoporticus in edito posita, quae non adspicere vineas, sed tangere videtur.*

à Bulla Regia, un cortège de chambres autour d'un péristyle central, par les soupiraux pratiqués au sommet de leurs murs extérieurs, et par le vaste *atrium*, enfoncé comme une trouée de lumière et d'azur au milieu des pièces auxquelles il dispensait le ciel et la vie[1]. Que la basilique est donc loin de ce plaisant et clair dispositif ! Elle n'a ni fenêtres ni soupiraux, et, au lieu de la pénétrer largement, un modique *atrium* la précède, qui, partiellement obturé par sa couverture, ne lui distribue qu'avec une avarice calculée quelques rayons de soleil par l'étroit goulot du lucernaire qui le coiffait comme un *compluvium* ou comme une cheminée. Dans les crypto-portiques que les fouilles nous ont révélés ou que les auteurs nous décrivent, tout est plaisant, exquis et lumineux, tandis que, sous sa chape constellée de stucs, la basilique baigne dans une sombre austérité. J'envie l'archéologue qui porte une telle joie en lui-même qu'il soit capable d'en communiquer le rayonnement à ces voûtes splendides et pourtant ténébreuses, et de rêver, près de leurs piliers écrasants, au charme discret d'un concert mondain, à la gaieté stridente des flûtes dans les banquets. Quant à moi, je le confesse, ces flatteuses impressions ne m'ont jamais effleuré de leur aile légère, et je ne suis jamais entré dans la basilique sans qu'y pesât l'obsession d'une grave pensée, l'inquiétude d'un grand mystère. A chaque visite dans sa pénombre

1. A Bulla Regia, l'*atrium* était creusé d'un *impluvium* sans fond, servant de *compluvium* à l'*atrium* du sous-sol. Cf. L. Carton, *C. R. Ac. Inscr.*, 1911, p. 4 et p. 595 à 603.

anxieuse, j'ai été étreint par une sorte d'horreur sacrée : et sans partager ce sentiment, je ne m'étonne point que M. Bendinelli n'y ait perçu, pour son compte, qu'un silence de mort et le froid d'un sépulcre[1].

*
* *

M. Bendinelli s'est, en effet, laissé convaincre par le décor de la basilique qu'elle n'a jamais consisté qu'en une tombe plus vaste, plus profonde et plus ornée que les tombes d'alentour, une tombe dont les urnes de marbre nous auraient été dérobées, avec les cendres qu'elles renfermaient et les noms des défunts inscrits sur leurs flancs. D'après lui, les motifs des stucs, qu'il a analysés par le menu, sont, pour la plupart, empruntés à l'art des tombeaux ; et, en outre, quelques-uns d'entre eux dessinent à ses yeux les urnes cinéraires que le monument contenait primitivement. De fait, dans la basilique, reparaissent de tous côtés les types habituels de l'imagerie sépulcrale. Qu'il s'agisse du masque de Méduse ou de celui de l'Océan, d'Hermès Psychopompe ou d'Attis funéraire, d'Éros papillonnants ou de Victoires ailées, du tourment des Danaïdes ou du supplice de Marsyas, d'Achille qu'enseigne Chiron ou de Phèdre que repousse Hippolyte, d'Héraclès délivrant Hésione, ou de Jason enlevant la toison d'or, ce sont les sujets qui remplissent, soit en

1. Il convient de noter que M. Huelsen, avant de conclure à une salle de fêtes, avait penché, à la lecture des premiers rapports, du côté où s'est rangé M. Bendinelli et parlé du « tombeau d'Antinoüs » (*Berliner Wochenschrift*, 1919, c. 261-262).

peinture, soit en bas-relief, les parois des colombaires et qui se déploient au long des sarcophages romains. Puisque la décoration de la basilique se conforme à celle des tombeaux de l'époque impériale, la destination dut en être identique, et, au surplus, la place des morts demeure visible dans l'édifice et en commande l'évocation. Car M. Bendinelli, qui, le premier, aura démontré, hors de toute contestation, l'existence antérieure des supports de marbre qui s'adossaient aux faces des piliers tournées vers la grande nef, a rétabli à leur sommet les urnes crématoires que les stucateurs n'auraient eu que le mal de copier, et dont il suffirait de restaurer, par la pensée, l'ancienne présence, pour imposer à la basilique l'affectation tombale à laquelle il la réduit[1].

M. Bendinelli n'a pas seulement dépensé au service de sa théorie une grande puissance d'argumentation et une science imperturbable, il l'a fondée sur deux observations dont l'exactitude défie la critique. D'abord, l'on ne peut nier que nombre des thèmes ornementaux qui brillent dans l'obscurité de la basilique reviennent, avec une fréquence monotone, dans les tombeaux et sur les sarcophages contemporains et postérieurs, et cette constatation dissiperait à elle seule, si jamais nous en avions subi l'attrait, la récente et mélodieuse vision du salon de musique, auquel on l'a naguère assimilée[2]. Puis, il est évident que toute

1. Cf. le mémoire de M. Bendinelli paru dans le *Bull. Com.*, notamment p. 116 et suiv.

2. Cf. *supra*, p. 79. M. Huelsen a prévu l'objection et s'est efforcé d'y répondre par avance, en appelant à la rescousse les stucs et les peintures mystiques de la maison de la Farnésine (XX *Iahr.*, *loc.*

tentative sérieuse d'en reconstituer le mobilier disparu devra utiliser, avant tous autres éléments, les attributs représentés sur ses parois. Mais, à mon humble avis, M. Bendinelli a eu le tort, dans les deux cas, de ne retenir de ces remarques fécondes que le secours qu'elles prêtaient à sa thèse. Qu'on s'applique, au contraire, à les exploiter en elles-mêmes et sans idées préconçues : on sera vite obligé d'en tirer une tout autre conclusion.

En ce qui concerne les thèmes d'inspiration, il est incontestable que la plupart caractérisent l'art funéraire. Mais il en existe aussi qui, jusqu'à présent, lui furent constamment étrangers, à commencer par le sujet principal, celui qui l'emporte sur tous les autres, par ses dimensions et par la place qu'il occupe au sommet de l'abside, et dont l'explication, quelle qu'elle soit, nuancera de sa teinte particulière le monument en son entier. Fussions-nous d'ailleurs capables de nous prévaloir, non de rapprochements multiples, mais d'une coïncidence totale, que nous ne serions pas, pour si peu, fondés à identifier à un tombeau l'hypogée de la Porte Majeure. Si nombreuses qu'on les suppose, les rencontres indéniables qu'a invoquées M. Bendinelli nous laissent toujours le choix : ou la basilique de la Porte Majeure n'aura été qu'un tombeau, ou bien aussi, elle consista en un sanctuaire traversé des terreurs et animé des espé-

cit., p. 52); mais, bien loin qu'il faille induire de là que les Romains mettaient du « mystère » partout, il faut, comme M. Rizzo, en conclure que la maison de la Farnésine était habitée par un affilié à des mystères (*Dionysos Mystes* dans les *Memorie dell' Accademia di Napoli*, III, 1918, p. 50).

rances qui s'expriment au fond des tombeaux de la même période. On part de la diffusion de motifs décoratifs qu'une doctrine commune a pu partout adapter à son enseignement pour nier sa présence cultuelle dans l'hypogée qu'ils illustrent. Mais le raisonnement se laisse aisément renverser, et nous gardons le droit de penser que les idées des fondateurs de la basilique avaient plus ou moins conquis la société de leur temps, et qu'elles empruntaient en tous lieux les symboles intelligibles alors à toutes les consciences tourmentées de la même angoisse et soulevées des mêmes désirs. Tant qu'on n'aura pas prouvé, par ailleurs, que la basilique était un tombeau, peu importe qu'on en fasse un sanctuaire indépendant des colombaires qui l'environnent, ou qu'on suppose en elle, selon l'heureuse suggestion de M. Lugli, la chapelle d'un collège funéraire dont les tombes étaient voisines[1], il est possible que sa décoration procède simplement des croyances qui y étaient professées et dont nous n'aurions plus qu'à suivre l'expansion, au fil des analogies décoratives, sur les murs des tombeaux comme aux flancs des sarcophages de la Rome impériale.

Or, si nous devons à M. Bendinelli une reconstitution vraisemblable et méritoire du mobilier de l'hypogée, celle-ci ne recèle pas la preuve annoncée. Après M. Bendinelli et comme lui, je crois que les stucateurs de l'hypogée ont reproduit des objets qui l'ornaient en réalité. Après lui et comme lui, je pense que les socles, dont la

1. Lugli, *Riv. di Architettura*, 1921, p. 209.

trace a été relevée sur les piliers auxquels ils adhéraient portaient, soit des cratères, soit des amphores semblables aux cratères et aux amphores des stucs. Mais je ne puis, pour cela, me résoudre à assimiler ces vases à des urnes funéraires. Leur aspect, M. Bendinelli le confesse, est plutôt celui des vases agonistiques donnés en récompense aux vainqueurs des anciens jeux[1]. Et du reste, l'artiste ne les a pas isolés sur leurs bases de stuc. Les deux cratères, qui se répètent et s'opposent à la fois, sur la voûte du bas côté Nord, sont flanqués, l'un d'un tambourin et d'un *oscillum*[2], l'autre d'un *oscillum* et d'un grand cercle que détermine, à ce qu'il m'a paru, la courbe d'un roseau replié sur lui-même. Quant aux amphores qui s'intercalent, au long de la frise, entre des imitations de statues drapées d'hommes et de femmes, elles sont le plus souvent accompagnées d'une grande palme dont la tige s'appuie à leur panse et le feuillage s'incline sur le disque de leur goulot. Aucun de ces détails ne cadre avec la notion que M. Bendinelli s'est formée de leurs modèles. Tous se rapportent aux lustrations sacrées : le tambourin dont les battements sont censés effrayer les démons ; l'*oscillum*, ce disque de marbre, ou de bronze, qui, suspendu aux branches des arbres ou aux solives d'une charpente, nettoie de ses miasmes et de ses souillures l'atmosphère qu'il agite de son balancement ; le roseau et la palme avec lesquels on puise et asperge l'eau salutaire. Si les

1. Bendinelli, *Bull. Com.*, p. 117.
2. Je n'ai pu distinguer la clé que signale Mme Strong, *J. H. S.*, p. 92.

amphores sculptées des bas côtés furent copiées sur les amphores de marbre qui s'érigeaient dans la nef, en avant des piliers, celles-ci n'ont point contenu les cendres des trépassés. On n'y a jamais versé que l'eau lustrale, et, au lieu qu'elles aient servi d'ossuaires en un tombeau, elles furent employées aux rites purificatoires accomplis dans un sanctuaire.

Au surplus, les amphores ne sont pas les seuls ustensiles cultuels dont les stucateurs de la basilique aient indiqué les formes sur ses murs. Dans le bas côté gauche, un des bas-reliefs qui ornent la retombée de sa voûte sur le mur Nord esquisse les préparatifs d'une cérémonie. A la gauche d'un autel, une femme drapée de l'*himation* s'approche en dansant et en jouant de la double flûte qu'elle élève de ses bras tendus. A sa droite, deux femmes, drapées comme la précédente, se dirigent vers lui : la plus éloignée, un long thyrse sur l'épaule droite, ébauche une révérence, l'autre s'incline devant lui pour y déposer une guirlande enrubannée. Sur sa plate-forme, massive et carrée, brûle la flamme sur laquelle s'égrènera l'encens et grésilleront les chairs des victimes. Il est au centre de la composition qu'on pourrait intituler la toilette de l'autel, avant le sacrifice. Ce n'est pas tout : de part et d'autre de l'abside et de l'entrée de la *cella,* aux deux extrémités de chacun des murs Est et Ouest, comme aussi, de place en place, au creux des voûtes des bas côtés, des tables votives ont été dressées en bas-relief ; elles reposent sur quatre pieds arrondis à leur partie inférieure, réunis en leur milieu par une barre transversale.

Sur l'une, deux couronnes sont posées ; sur une autre, une ciste et une couronne ; sur une troisième, une amphore. Sur la plus chargée, on compte, de gauche à droite, une écuelle, une aiguière et deux patères ; au-dessus d'elle, des bandelettes retiennent une grosse couronne de feuillage, et les plis d'une étoffe s'enroulent autour de ses barreaux ; à sa gauche, s'appuie une seconde couronne à lemnisques ; à la gauche des autres, s'appuient pareillement, ici, un plateau ou une tablette quadrangulaire, et là, un *oscillum* ou un petit bouclier ; sur l'une d'elles, comme tout à l'heure au-dessus des amphores, s'inclinent les branches d'une palme à aspersion. De toute évidence, ce sont là autant de tables de proposition, où les dévots venaient, tour à tour ou pêle-mêle, offrir à la divinité les piécettes de leurs bourses, les fioles de leurs libations et les viandes de leurs sacrifices[1]. Mais si les amphores en bas-relief ont été copiées par les stucateurs sur les amphores qui existaient réellement dans la basilique, nous ne pouvons nous arrêter arbitrairement dans la voie inaugurée par M. Bendinelli. Il nous faut poursuivre le raisonnement qu'il borne à leur cas, et, pas plus qu'elles, nous ne devons négliger les tables et l'autel que les stucs nous montrent à côté d'elles. Précisément, les trous qui défoncent le pavement sous les arcades sont doubles des trous contigus aux piliers et ne peuvent avoir contenu les mêmes supports ; et, d'autre part, le grand trou qui s'élargit au milieu de la nef, devant la porte de

1. Macrobe, *Sat.*, III, 11, 6 : *Principem locum [in templo] obtinet mensa, in qua epulae libationes et stipes reponuntur.*

la *cella*, est presque double des précédents. Il n'est que de regarder les stucs pour remplir ces vides. Dans les lignes concaves du rectangle creusé à l'entrée, Madame Strong a eu raison de circonscrire l'emplacement d'un autel que ses fondateurs avaient taillé en une vague silhouette de peau de bête pour rendre permanente la vertu des immolations sanglantes auxquelles il était réservé[1]. De même, il convient de relever, sous les arcades des piliers, les tables de proposition qu'elles ont surplombées à l'origine et dont les stucs voisins continuent à nous renvoyer l'image. Mais un autel, des tables d'offrandes nous éloignent des tombeaux, où le premier n'a que faire, où les autres n'interviennent que rarement[2], pour nous rapprocher des sacrifices qui se célébraient dans les sanctuaires et dont les tables de proposition (*mensae*), avec l'autel (*ara*) ou à son défaut, furent, pendant toute la durée du paganisme, depuis les prescriptions immémoriales du droit papirien jusqu'au dogmatisme de Macrobe, les instruments indispensables[3]. Que la basilique ait été le théâtre habituel de cérémonies sacrificatoires, voilà qui ruine du même coup les deux thèses adverses : et celle qui prétend qu'elle n'abrita jamais que des fêtes mondaines, et celle qui soutient que les morts, seuls, l'ont habitée. Or,

1. Strong, *J. H. S.*, p. 69. Sur ces trous, cf. *supra*, p. 54.

2. Surtout en Afrique : cf. Gsell, *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 1895, p. 49-50. A Rome, cf. *C. I. L.*, VI, 8117.

3. Macrobe, *Sat.*, III, 11, 6 : *In Papiriano iure evidenter relatum est, arae vicem praestare posse mensam dicatam.* (Sur le droit papirien et ses prétentions à remonter aux lois de l'époque royale, cf. Krueger, *Sources du droit romain*, p. 5.) — Cf. Festus, p. 157 M. : *mensae in aedibus sacris ararum vicem obtinent.*

si l'idée du sacrifice flotte, éparse, sur ses bas-reliefs, les restes des sacrifices auxquels il y fut jadis procédé ont été découverts ; et cette simple constatation vaut la meilleure des preuves[1].

D'abord, en nettoyant le bassin de l'*atrium*, on en a exhumé les ossements d'un porcelet, qu'on y avait jetés sans doute en escomptant que l'eau de pluie, qui y tombait du lucernaire, les entraînerait à l'égout par le canal d'écoulement percé dans son mur Nord. Ils proviennent, évidemment, d'un des sacrifices offerts sur l'autel qui était érigé à l'entrée de la *cella*, et d'où les sacrificateurs n'avaient que quelques pas à faire pour éliminer les déchets de l'autre côté de la porte, dans l'*impluvium* de l'aître contigu. Puis, en déblayant le fond de l'abside, on a dégagé une cavité artificielle qui s'étendait en avant du mur de fond et se prolongeait au-dessous de lui. Cette cavité renfermait côte à côte le squelette d'un

1. On ne peut même pas, à cause de cela, songer à un tombeau qui voudrait « fuir la ressemblance avec un tombeau — *sepulcri similitudinem effugere* » (Cic., *ad Att.*, XII, 36, 1). Quant à l'hypothèse d'un cénotaphe conçu comme un glorieux sanctuaire d'apothéose, tel le *fanum* que Cicéron, en 45, voulait ériger aux mânes de sa fille Tullie, elle est en contradiction flagrante avec l'enfouissement du monument. Projeté pour exalter la défunte et rappeler au loin sa mémoire divinisée, ce *fanum* devait, non se cacher, mais se montrer en belle place ; et Cicéron, en effet, n'est indécis que sur le choix du site qu'il souhaite digne de son dessein. Il écarte à cause de leur « excentricité » — ἐκτοπισμός — la boucle du fleuve d'Arpinum et ses jardins de Tusculum (*ad Attic.*, XII, 12, 1 ; 36, 1 ; 37, 2). Il hésite entre un point précis de la côte, qui est visible à la fois d'Antium et de Circei (*ibid.*, 19, 1), des jardins sur la rive droite du Tibre (*ibid.*, 33, 1), des jardins sur la rive gauche (*ibid.*, 37 et suiv.). Ce qu'il recherche, c'est ce que la basilique ne pouvait lui offrir en aucune manière : *celebritatem requiro* (*ad. Attic.*, XII, 37, 2).

chien et celui d'un porcelet, et, en son milieu, s'évasaient deux orifices, par lesquels, au moment de l'immolation, le sang de ces animaux était allé se mêler à la terre de l'édifice. Nous n'avons plus à faire là aux débris d'un sacrifice quelconque. Nous sommes en présence des restes laissés par le sacrifice obligé de la fondation : chien et porcelet ont été immolés au jour de la consécration de la basilique[1]. M. Bendinelli n'a point nié la réalité de ce sacrifice inaugural ; mais, alléguant les coutumes du christianisme qui a enseveli ses morts dans ses églises, il a contesté qu'elle pût exclure nécessairement la destination sépulcrale du monument[2]. Avec la majorité des érudits, je suis intimement convaincu du contraire : l'analogie, à laquelle il se fie, n'est que spécieuse. En soi, l'église des chrétiens est un lieu de culte et ne devient un cimetière que secondairement et par occasion ; en outre, l'analogie n'est point valable, car il ne serait légitime d'affirmer que l'immolation d'un chien et d'un porcelet a été consommée pour la consécration d'un tombeau païen que si d'autres tombeaux nous avaient déjà livré, comme les temples païens[3], des débris de ces sacrifices propitiatoires. Faute d'un seul exemple de ce genre, nous sommes contraints de réserver à un sanctuaire celui qu'attestent les deux squelettes de l'abside. Essentiellement, la basilique de la Porte Majeure est donc un

1. Sur les déchets de l'*atrium*, cf. Fornari, *Notizie*, p. 48 ; sur ceux de l'abside, Lanciani, *Bull. Com.*, p. 71 ; Cumont, *R. A.*, p. 53.
2. Bendinelli, *Bull. Com.*, p. 120.
3. Sur les sacrifices de *consecratio* des temples, cf. E. Pottier, s. v°, dans le *Dictionnaire des Antiquités*, I, p. 1450.

édifice cultuel. Comme l'église chrétienne, elle a réuni, pour leurs offices, les pratiquants d'une même religion. Mais, à l'inverse de l'église chrétienne, elle ne recèle aucun indice que ses fidèles y aient jamais admis leurs défunts : si des motifs funéraires assombrissent l'éclat de son décor, c'est que ses hôtes, hantés par l'inévitable échéance, mais, sûrs d'en conjurer à temps le grand péril[1], ont conçu leur sanctuaire comme un refuge infaillible contre le néant.

*
* *

Pour s'en convaincre, il n'est que de surmonter l'impression d'accablement dont on est d'abord envahi devant cette multitude de bas-reliefs, la diversité de leurs formats, les contrastes de leur style et l'apparente incohérence de leurs sujets. Bientôt un ordre libérateur se manifeste sous cette étouffante prodigalité, et l'esprit finit par discerner les leitmotivs qui disciplinent et harmonisent la tumultueuse symphonie des stucs. Trois thèmes percent, clairs et distincts, sous toutes les variations où ils se suivent et se rejoignent, s'opposent et s'enchaînent incessamment : celui de la mort qui, de toutes parts, cerne la destinée des hommes, celui du salut promis aux initiés pour l'éternité et celui de l'initiation qui affranchit de la mort et procure le salut. Ces idées, simples et puissantes,

1. Σωθεὶς ἐκ μεγάλου κινδύνου, lit-on sur une épitaphe d'Afrique relative à l'initiée d'une secte païenne ésotérique que j'ai essayé de définir (J. Carcopino, *La mosaïque de Lambiridi et l'hermétisme africain*, *R. A.*, 1922, t. XV, p. 216 et suiv.) et qui procède d'ailleurs du néo-pythagorisme.

nous guident aujourd'hui dans ce dédale de figures et de compositions, comme jadis, par leurs affirmations rééditées sous cent formes différentes, elles attisaient la ferveur des croyants assemblés en ce lieu.

La basilique est enveloppée par la pensée de la mort. Sur les murs de son *atrium*, comme sur ceux de sa *cella*, se projette le souvenir des tombeaux dispersés dans les campagnes environnantes. Entre la plinthe et la frise, s'insèrent de grands panneaux qui tiennent toute la hauteur de la paroi intermédiaire[1] et dont la largeur mesure 2 mètres en moyenne. Ils se succèdent, sans interruption, dix autour de l'*atrium*, vingt-huit autour de la *cella*[2], et ils sont remplis, les uns après les autres, de paysages stylisés, qui, dans leurs grandes lignes, se ressemblent tous. Au milieu, se dresse un pilier, ou une colonne, qu'ombragent les branches inégales d'un arbre au tronc noueux, et qu'entoure généralement une clôture de maçonnerie percée de plusieurs ouvertures et disposée en cercle ou en fer à cheval. Rarement la clôture a été omise[3]. Tantôt elle est remplacée par une colonnade supportant une architrave de bois[4]; tantôt elle se dédouble, et deux enceintes ont été tracées côte à côte : la plus large, à

1. Les trois cinquièmes de son élévation totale; cf. Strong, *J. H. S.*, p. 95.

2. J'ai personnellement constaté l'exactitude du calcul de Mme Strong, *J. H. S.*, p. 96 et suiv.

3. Voir cependant le deuxième tombeau du mur Ouest, à partir de l'entrée (n° 2 de la description de Mme Strong ; fig. 14 du mémoire de M. Hubaux, dans le *Musée belge*).

4. Quatrième panneau du mur Nord, en partant de l'Ouest (n° 6 de la description de Mme Strong).

gauche, circonscrit le pilier habituel ; de la plus petite, à droite, émerge un cyprès isolé[1]. La plupart des bétyles sont surmontés d'une amphore, ou d'un grand tambourin ovale[2], ou même, semble-t-il, d'un œuf géant[3], et festonnés de guirlandes. Parfois, ils sont flanqués d'un piédestal sur lequel se dresse une statue de dieu ou de déesse[4] ; et parfois, au contraire, le piédestal et la statue se sont substitués à lui sous les frondaisons du vieil arbre tortu[5]. De tous ces paysages émane une solennité paisible et familière. Ils sont imprégnés de religion et de sérénité. Visiblement, le bruit des agitations humaines expire à leurs limites ; et la calme poésie qu'ils exhalent est celle des champs de repos sur lesquels plane une présence divine. Aussi bien, chacun d'eux n'est-il que l'effigie conventionnelle d'une tombe. Déjà cette signification avait été attribuée, par conjecture, à des fresques analogues de Pompeï et de la maison de Julie au Palatin, et à certains stucs de la Farnésine qu'on dirait calqués sur le même modèle[6]. Dans la basilique de la Porte

1. Premier panneau du mur Sud, en partant de l'Ouest (n° 28 de la description de Mme Strong).

2. C'est l'interprétation de Mme Strong, *ibid.*, p. 97 : « egg shaped objects, *amphorae* or *tympana*. »

3. Voir notamment *atrium*, mur Sud, premier panneau en partant de l'Ouest ; et *cella*, mur Nord, cinquième panneau en partant de l'Ouest (N° 7 de la description de Mme Strong).

4. Mur Ouest, premier panneau, en entrant dans la *cella* (n° 1 de la description de Mme Strong ; fig. 14 de l'article de M. Hubaux, et fig. 16 de celui de Mme Strong).

5. Mur Est, premier panneau à partir du Nord (N° 8 de la description de Mme Strong ; fig. 12 de l'article de M. Hubaux).

6. Sur ces stucs, cf. *supra*, p. 37 et suiv. Ces paysages que Rostovtzeff appelle « Sacrallandschaften », dans son excellent mémoire des

Majeure, elle s'impose comme une vérité. Le premier tableau à droite, en entrant dans la nef, et à la naissance de la voûte, représente Oreste, lorsqu'après le meurtre d'Égisthe et de Clytemnestre, dont les cadavres jonchent le sol entre sa sœur et lui, il se rencontre avec Électre, assise près du tombeau de leur père Agamemnon[1]. Sur la voûte du bas côté droit, à sa retombée sur le mur Sud, Polyxène, résignée près du tombeau d'Achille, va recevoir de Pyrrhos le coup qui l'immolera aux mânes du héros[2]. Dans ces deux scènes, le tombeau est figuré par un pilier qui soutient un attribut ovale, et la même représentation, semblablement stéréotypée sur les murs, ne peut y prendre un autre sens. Les sites qu'elle a partout marqués d'un signe irrécusable s'identifient à coup sûr avec ceux des cimetières. Une galerie funèbre enserre la basilique comme, autrefois, l'idée de la mort obséda ses visiteurs.

Mais cette idée ne les effrayait pas. Sur leurs trépassés veille la protection de la divinité. Le quatrième tombeau du mur Sud (à partir de l'entrée) est confié à la garde d'un dieu dont les dégradations du stuc ne laissent pas ressaisir la personnalité[3]. Près du bétyle qui surgit à droite de l'entrée, sur le mur Ouest du bas côté Nord, se tient une déesse, armée, à ce qu'il m'a paru, de la lance et du bouclier : peut-être Athèna, à moins que ce

Römische Mitteilungen de 1911, avaient été très justement interprétés par Peuhl, *Jahrbuch des arch. Instituts*, 1905, p. 47 et suiv.

1. Cf. Strong, *J. H. S.*, p. 83.

2. Cf. Strong, *J. H. S.*, p. 95.

3. N° 23 de la description de Mme Strong, *ibid.*, p. 47, qui croit à un Priape. J'inclinerais plutôt vers Apollon ou Dionysos.

VI. — UN DES TOMBEAUX DE LA *CELLA*

ne soit Artémis (Diane), en appareil guerrier[1]. Dans le panneau suivant, Diane-Hécate brandit dans sa droite le fléau que les anciens remettaient comme un sceptre aux mains de cette reine infernale[2], terrible à ceux qui dédaignaient son pouvoir, secourable à ceux qui l'avaient fléchie de leurs implorations[3]. Sur le mur Est, Diane Chasseresse, l'arc dans la main gauche, le carquois attaché derrière l'épaule droite, se détend, immobile et les jambes croisées, entre un chien de sa meute et un cerf arrêté à ses pieds[4]. Les stucs se conforment à l'habitude qui s'était répandue, dès les premiers siècles de l'Empire, d'orner les sépultures de portraits des défunts, sculptés avec les attributs des dieux. Stace, par exemple, décrivant le mausolée d'une grande dame de ses amies, Priscilla, l'y reconnaît quatre fois sous les traits de quatre immortelles : dans ce bronze, Cérès, et dans cet autre la blonde Ariane ; sur cette coupole, Maia, mère de Mercure, et plus loin, taillée dans la pierre, une pudique Vénus, qui, toutes, ont daigné emprunter à la morte les beaux traits de son visage[5]. De faction perpétuelle autour

1. N° 1 de la description de Mme Strong.

2. N° 2 de la description de Mme Strong. Sur le fléau d'Hécate, cf. G. Fougères, dans le *Dictionnaire des Antiquités*, s. v° *Flagellum*, II, 2, p. 1156, et Heckenbach, dans *P. W.*, s. v° *Hekate*, VII, c. 2773, Diane-Hécate est appelée : μαστιγοφόρος sur une *tabella defixionis* (Audollent, *Def. tab.*, 242, 39).

3. Cf. Heckenbach, *op. cit.*, *loc. cit.*, c. 2777.

4. N° 13 de la description de Mme Strong.

5. Stace, *Silv.*, V, 231 (texte cité par Mme Strong, *J. H. S.*, p. 98) :

> ..... *mox in varias mutata novaris*
> *Effigies : hoc aere Ceres, hoc lucida Cnosis,*

des sépulcres, les dieux assumaient auprès des défunts le rôle d'anges gardiens; et en même temps, les morts, figurant sous les apparences des dieux, s'exaltaient jusqu'à eux et participaient à leur sublimité. Lorsque, plus tard, dans les *Métamorphoses* d'Apulée, Tlépolème eut succombé à un accident de chasse, Charité, sa veuve, consumant ses jours et ses nuits dans les regrets et le deuil, avait commandé, pour le tombeau de son mari, une image où il était représenté en Bacchus et se voua, telle une hiérodule, à ce culte nouveau[1]. Ces statues idéales héroïsaient les morts dont elles défendaient le tombeau, et les paysages funéraires de la basilique, auxquels elles président de place en place, respirent un air d'apothéose. Comme Tlépolème, les morts qui les habitent reçoivent des honneurs divins. Ici, des femmes leur font hommage de festons, qu'elles ne consacreraient pas avec plus de piété sur un autel[2]. Là, une autre s'agenouille en suppliante devant leur toute puissante intervention[3]. Au-dessus de leurs enceintes, tremblent des *oscilla*, comme au plafond des temples[4]. Au pied de leurs

Illa Maia tholo, Venus hoc non improba saxo.
Accipiunt vultus haud indignata decoros
Numina.

1. Apulée, *Met.*, VIII, 7 (texte allégué par Mme Strong, *J. H. S.*, p. 98) : *Et imaginem defuncti, quam ad habitum dei Liberi formarat, adfixa servitio, divinis percolens honoribus, ipso sese solatio cruciabat.*

2. No 1 de la description de Mme Strong et fig. 16.

3. No 2 de la description de Mme Strong. Sur cet agenouillement, nous aurons à revenir dans le volume suivant.

4. Voir notamment les panneaux du mur Est, côté du Nord (Nos 13 et 14 de la description de Mme Strong).

enclos, comme entre des tables de proposition, gisent des cistes mystiques, des tambourins, des doubles flûtes, des thyrses abandonnés sur place après l'achèvement des sacrifices et des rites[1]. Non loin d'eux, un hermès en marbre du Priape ithyphallique a été fiché dans la terre du tombeau, non seulement pour la préserver de toute atteinte, mais pour annoncer la vie qui lève et palpite en elle[2]. De chacun de ces jardins sacrés, on peut répéter ce que Priape est censé dire de lui-même en l'une de ses dédicaces : *Ego sum mortis et vitae locus*[3]. C'est le champ de la mort et de la vie. Il s'étend au terme de l'existence humaine et au seuil de la renaissance divine. Ainsi le trépas, auquel mène le chemin de tombes qui tourne en bas-reliefs autour de la *cella*, n'est qu'une étape sur le plan éternel; et dans la funèbre et douce image vingt-huit fois appliquée sur ses murs commence à poindre l'aube bienheureuse que tant d'autres stucs énoncent ou sous-entendent, suggèrent ou proclament à l'envi.

*
* *

Elle filtre au travers des spectacles les plus lugubres. Dans le bas côté droit, à la retombée de la voûte sur le

1. Sur ces objets, cf. Strong, *J. H. S.*, p. 98. Le thyrse est visible au pied de l'enclos numéroté 7 (sur le mur Nord). Un *pedum* est visible sur le mur Est (N° 14 de la description de Mme Strong). A ce mobilier des tombeaux, comparer les accessoires épars auprès des tables de proposition dans les sanctuaires (*supra*, p. 89).

2. Voir notamment le premier panneau du mur Ouest, dans le bas côté Nord (N° 1 de la description de Mme Strong).

3. *C. I. L.*, VI, 3708 = 5173.

mur Sud[1], Hermès, coiffé du pétase, la chlamyde rejetée sur l'épaule, un caducée énorme dans la main, guide vers le but qu'il lui indique du doigt une jeune femme qui, songeuse sous ses voiles, le suit avec une lenteur résignée. Ce bas-relief résume la tragédie dont la vie d'Alceste fut l'enjeu et sa résurrection le dénouement : l'héroïne marche à la mort, qu'elle accepte pour sauver Admète, son mari, et dont Héraclès doit la sauver à son tour[2]. L'Hadès vers lequel l'entraîne Hermès Psychopompe, conducteur miséricordieux des âmes trépassées, n'est qu'un dur passage à franchir avant le retour au foyer et au bonheur. Dans la basilique, comme dans les tombeaux[3] ou sur les sarcophages[4], la descente d'Alceste aux enfers n'est que l'annonce de son salut[5]. Pareillement, du carnage auquel Oreste s'est résolu, par obéissance aux ordres d'Apollon, s'échappe, sur la terre où le roi des rois fut inhumé, un sang rédempteur. Est-ce la mort qui est entrée derrière lui? « La mort ou le salut[6]? » Le chœur antique a déjà répondu : « On peut enfin voir la lumière. La maison des Atrides est délivrée du joug qui l'opprima[7]. » En affermissant le funeste courage de son

1. Cf. Strong, *J. H. S.*, p. 93.
2. Cf. Lugli, *Notizie degli Scavi*, 1919, p. 297 et fig. 6.
3. Tombe de Vincentius et Vibia ; tombe des Anicii, etc.
4. Robert, *Sarcophagreliefs*, III, pl. VII, 350 *i*.
5. Cf., sur cette interprétation, Eisler, *Orphisch-dionysische Mysteriengedanken in der christlichen Antike*, dans les *Vorträge* de Warburg, II², Leipzig, 1925. On peut l'appliquer à la *descensio Proserpinae* ; cf. Bendinelli, *Rendiconti dell' Accademia Pontificia di Archeologia*. Sér. III, I, p. 151 et suiv.
6. Eschyle, *Choeph.*, 1074.
7. *Ibid.*, 973.

fils, Agamemnon, dont les mânes sont enfin satisfaits, « s'est sauvé lui-même[1] ». De même, le glaive de Pyrrhos, prêt à s'abattre sur le sein de Polyxène, ne jette point qu'une lueur sinistre : en tranchant la trame de sa vie terrestre, il la pousse vers ses noces promises, avec Achille, dans les Champs-Élysées :

Cineremque Achilles ante mactari suam
Campo maritus ut sit Elysio iubet[2].

Jusque dans les épisodes déchirants s'insinue l'espoir qui s'affirme et resplendit ailleurs.

Les Champs Élysées auxquels aspiraient les fondateurs de la basilique avaient bien changé depuis l'*Odyssée*[3]. La vision s'en était à la fois déplacée et embellie. A mesure que leurs vœux d'immortalité s'étaient faits plus ardents, les païens avaient souffert davantage de l'insuffisance des anciens mythes. Ils en avaient répudié, sans regret, et la topographie étriquée et l'aspect attristant. A quoi bon recommencer une seconde existence, si elle ne devait consister qu'en un pâle décalque de la première? Peu à peu, la créance s'était perdue d'un au-delà souterrain et blafard, emprisonnant les bons et les méchants dans les remous fangeux de l'Achéron[4]. Même un poète comme Virgile, qui, pour mieux rivaliser avec Homère, n'avait pu s'empêcher de descendre dans l'Hadès, s'était empressé

1. Eschyle, *Choeph.*, 509.
2. Sénèque, *Troad.*, 943-944 (texte cité par Mme Strong, *J. H. S.* p. 95, n. 83).
3. Cf. la *Nekuia* du chant XI, vv. 225-626.
4. Virg., *Æn.*, VI, 295 et suiv.

d'y introduire l'éblouissement d'étoiles inconnues, l'exubérance des tournois de la palestre, l'allégresse des chœurs dansants et chantants dans les radieuses clairières d'un paysage inimitable[1]. En réalité, sa visite aux Enfers tentait un compromis entre les mornes visions d'autrefois et les conceptions nouvelles du paganisme[2]. Vers le milieu du premier siècle de notre ère, les récits des supplices du Tartare n'impressionnaient guère plus qu'un conte de nourrice[3]. Dans les cercles cultivés de la société impériale, les spiritualistes, qui croyaient à la réalité d'outre-tombe, considéraient, d'habitude, l'anéantissement comme le châtiment des réprouvés, et mettaient la récompense des élus dans la suite infinie des joies où s'abreuvaient perpétuellement leurs âmes désormais indestructibles. L'autre monde n'était plus pour eux un coin de ténèbres au fond d'un abîme. Qu'ils l'eussent reculé, soit aux confins de l'Océan, vers les antipodes de la terre, soit dans les astres auxquels la terre est subordonnée, c'était vraiment un monde, immense, enchanteur, étincelant, idéal. La survie ne consistait plus à leurs yeux en une prolongation ralentie et indéterminée de la vie ; mais bien en une abolition de ses servitudes, en un épanouissement prodigieux de ses facultés supérieures[4].

1. Virg., *Aen.*, 637 et suiv.

2. Compromis visible dans le nom de ce séjour — *sedesque beatas* (v. 639) — et dans l'éther qui le baigne (v. 640); cf. *infra*, p. 275, n.

3. Juvénal, *Sat.*, II, 152.

4. J'aurai à revenir sur ces conceptions. Leur étude a été magistralement faite par M. F. Cumont, *After Life in Roman Paganism*, Newhaven, 1922, p. 70-109.

Ainsi transfigurées par une beauté inconcevable, les « Iles des Bienheureux » demeuraient inaccessibles à l'imagination des poètes ; et, pour les signaler à l'horizon des vivants, les artistes en étaient forcément réduits à des comparaisons inégales et à la suggestion des symboles. Les stucateurs de la basilique de la Porte Majeure n'ont pu se soustraire à cette contrainte innée, et, dans leurs bas-reliefs, les jeux de l'amour, l'ivresse du thiase bachique, l'essor vertigineux vers les cimes de l'Olympe remplacent un paradis indescriptible.

Dès l'*atrium*, on est charmé par les panneaux, oblongs ou circulaires, qui se répètent sur chacune de ses voussures. De petits Éros s'y adonnent avec une grâce enfantine à leurs plaisirs insouciants. Celui-ci se baisse comme pour verser, d'une amphore presque aussi haute que lui, le baume qu'elle renferme ; celui-là se dresse sur un bige ciselé comme un merveilleux joujou, et rend les rênes aux deux chevreuils qui l'emportent au galop[1] ; deux autres s'apprêtent à saisir les papillons qui voltigent entre eux. Dans des tableaux pareils, leurs frères peuplent les bas côtés, la nef de la *cella* et jusqu'aux montants sculptés qui encadrent l'abside ; et sur les voûtes et les piliers on les voit courir à toutes jambes, une torche à la main. Ces ornements gracieux sont autant d'emblèmes transparents. Chacun de ces *putti* éveille une allusion.

1. Sur cette représentation sur les sarcophages chrétiens, voir Mgr Wilpert, *L'ultimo viaggio nell' arte sepolcrale classico-romana*, *Rendiconti dell' Accademia pontificia di archeologia*, III, 1925, fig. 1 et pl. II, 4.

Leur amphore est remplie de délices. Leur course capricieuse entraîne leur char dans un rêve d'interminable félicité. La flamme qu'ils promènent à leur poing potelé embrase de son ardente lumière les âmes qu'elle attire; et de même que, par une confusion de vocables qui, procédant d'une métaphysique sans doute plus vieille que l'hellénisme[1], a duré autant que lui, le grec n'a jamais possédé qu'un mot — ψυχή, psychè — pour désigner le papillon sorti de sa chrysalide et l'âme débarrassée de son enveloppe charnelle, les papillons que poursuivent les Éros de la basilique sont des âmes que conquiert et comble la volupté de l'amour divin[2]. D'autres motifs de

1. Comme le mythe des Champs-Elysées, le symbole du papillon semble bien plonger au delà de la Grèce, non seulement dans les croyances, mais dans les langues des civilisations antérieures. Sur le premier point, cf. V. Bérard, traduction de l'*Odyssée*, II, Paris, 1924, p. 105. Sur le second, se reporter — mais avec réserve — au document « crètois » qu'a commenté M. Salomon Reinach, dans sa communication à l'Académie des Inscriptions, du 25 septembre 1925 (cf. *supra*, p. 43).

2. A ce cycle de l'amour, je rattacherais, non seulement les paysages de la plinthe de l'*atrium* où s'ébrouent des canards (sur le symbolisme « érotique » des canards dans les tombeaux, cf. Olck, s. v° *Ente*, *P. W.*, V, c. 2645 et suiv.), mais la chasse au lièvre, dont on distingue toutes les péripéties dans une voussure du Sud : à gauche, le lièvre qui fuit, masqué par un hermès; au milieu, le chasseur qu'un arbre sépare de sa suite; à droite, le valet de chiens et un chien de la meute. Sur cette représentation, issue de l'art archaïque (E. Pottier, *B. C. H.*, XVII, 1893, p. 227-231) et commune aux tombeaux païens et à l'art des catacombes, cf. De Rossi, *Bull. Crist.*, 1867, p. 32. J'incline à croire qu'à Rome le symbole funéraire a été facilité par une confusion verbale, ou, si l'on préfère, par un calembour. Le lièvre *lĕpus, lepŏris,* aura été pris pour la grâce *lĕpos, lepōris.* A l'appui de cette opinion, cf. Martial, *Ep.*, V, 29; *Histoire Auguste, Alex. Sev.*, 37 (où les propriétés du lièvre sont assujetties à celles du « septénaire »). Sur les analogies de ces stucs

l'*atrium*, empruntés au cycle dionysiaque, ne sont pas moins parlants. Sur le mur Sud, est figurée la préparation d'un divin breuvage[1] : au centre du panneau, un énorme cratère est posé sur le sol ; de la gauche, un grand satyre, nu et barbu, s'avance vers lui, comme pour y vider l'oenochoè qu'il maintient sur son épaule droite de son bras replié. A droite, et lui faisant face, un personnage plus petit, — faunisque, ou Dionysos enfant, ou simple mortel invité du thiase, — le corps couvert d'un manteau, appuie les mains au rebord du cratère et se penche sur son goulot comme pour assister de plus près au délectable mélange qui s'achève dans la *cella*, sur la face Sud du premier pilier de droite. Nos personnages se retrouvent là tous les deux : le grand satyre et le petit homme au manteau. Le premier renverse dans un récipient qu'on distingue mal le contenu d'une amphore, la main droite sous le pied du vase, la main gauche à l'anse, cependant que son compagnon, spectateur avide, tend les doigts au flot qui s'épanche[2]. En vain, s'évertuerait-on à traiter ces tableaux mythologiques comme des scènes de genre. Quelque interprétation qu'on en propose, qu'ils schématisent un épisode de l'enfance de Dionysos[3], ou bien qu'ils convient les humains à boire le vin du dieu, nous nous évadons avec eux, hors de la réalité

avec d'autres monuments antiques de la même période, cf. Bendinelli, *Bull. Com.*, p. 93.

1. Cf. Strong, *J. H. S.*, p. 72.

2. *Ibid.*, p. 102. Deux baguettes ou les deux branches d'un fléau s'appuient à l'épaule droite du petit personnage.

3. Cf. Rizzo, *Dionysos Mystes, loc. cit.*, p. 52-53.

quotidienne, dans le bienheureux séjour où coule le nectar des immortels et s'élabore la béatitude des saintes orgies.

Du reste, il n'existe pas, dans la basilique, qu'une allégorie du banquet des élus, et l'ivresse où ils sont plongés et dont a parlé Platon[1] se réfléchit en d'autres miroirs que le cratère de Dionysos. Deux d'entre eux ont subsisté sur le deuxième pilier du Nord. Face au bas côté gauche, Dèmèter, reconnaissable à son sceptre et à sa corbeille en forme de boisseau d'où s'échappe un serpent[2], serre précieusement sur son ventre, de sa main droite repliée sur les plis bouffants de sa robe, une poignée d'épis. Un adolescent, ses longs cheveux sur les épaules[3], le visage imberbe, le corps nu sous la chlamyde, un poignard ou une faucille dans la main gauche, la contemple avec vénération et incline devant elle une poignée d'épis, que lui aussi tient dans sa main droite. C'est Triptolème, à qui la déesse chthonienne vient de remettre, pour le répandre parmi les hommes, le don sublime de son blé. Dans l'épi divin, réside plus et mieux qu'une nourriture physique. En lui, mûrit l'aliment surnaturel qui vivifie les âmes ; et sa vue, solennellement dévoilée aux dévots d'Éleusis dans la dernière nuit des grands mystères,

1. Platon, *Resp.*, II, p. 363 C-D. : ἡγησάμενοι κάλλιστον ἀρέτης μισθὸν μέθην αἰώνιον. Sur le cratère de Dionysos, cf. Macrobe, I, 12, 7 et le commentaire d'Eisler, *Orphisch-dionysische Mysteriengedanken in der christlichen Antike, loc. cit.*, p. 178 et suiv.

2. Voir notamment la plaque Campana du Musée du Louvre (S. Reinach, *R. R.*, II, 252, 2).

3. Même particularité dans le bas-relief justement célèbre d'Éleusis.

entraînait leurs cœurs au delà des horizons terrestres[1], comme si le grain de Démèter, subsistance en cette vie et viatique dans l'autre, avait été semé sur les sillons de Triptolème pour lever parmi les champs de l'Éternité[2]. Face à la grande nef, le bas-relief symétrique du précédent, traduit, sous un autre aspect, la même idée[3]. Une Hespéride, debout, les bras nus hors du péplos qui drape son corps et recouvre sa tête, trois pommes dans une main, une pomme dans l'autre, les présente à Héraclès, qui va les recevoir. L'infatigable voyageur a consenti à s'asseoir. Toujours vigoureux, l'invincible athlète, dont le beau corps semble rajeuni, se repose[4]. Il a laissé tomber négligemment les pans de sa chlamyde sur son siège, et glisser sa massue, désormais inutile, le long de ses

1. Hippolyte, *Elenchos*, V, 8, 39, p. 96, 12 Wendland ; cf. Foucart, *Les Mystères d'Éleusis*, Paris, 1914, p. 432 et suiv.; Brillant, *Les mystères d'Éleusis*, Paris, 1920, p. 114.

2. L'enchevêtrement des rites agraires et des rites eschatologiques est le propre des mystères d'Éleusis (cf. Brillant, *op. cit.*, p. 85 et suiv.), Triptolème, le semeur d'Éleusis, a fini par errer sur son char de serpents ailés comme un intercesseur entre ciel et terre. Cf. le bas-relief de Syrie publié dans la *Gaz. Arch.*, 1878, p. 97 (S. Reinach, *R. R.*, II, 180, 1).

3. Cf. Strong, *J. H. S.*, p. 101.

4. L'Hercule Farnèse, aussi, est au repos. Mais on le sent infiniment las et triste, avec son visage ridé et sa musculature cotonneuse. Bien différent est l'Héraclès aux Hespérides, dans la basilique. Cette fraîcheur juvénile dont il y a d'autres exemples (bas-relief Albani, S. Reinach, *R. R.*, III, 138, 3) est rare dans l'iconographie herculéenne et témoigne en faveur du sens eschatologique qu'a possédé ce bas-relief. Comparer notamment, soit la métope du Théséion d'Athènes où Hercule est debout (S. Reinach, *R. R.*, I, 55, 5), soit le bas-relief de la collection Warocqué où il lutte encore (*Ibid.*, II, 162, 2), soit la peinture de Pompeï où il accède au jardin des Hespérides, la massue à la main (S. Reinach, *R. P. G. R.*, p. 191, 1).

jambes immobiles et nues. Ne vient-il pas de toucher au havre de la délivrance, et, après toutes sortes de tribulations et d'épreuves, de retrouver une force intacte et fraîche dans le verger, merveilleux comme l'Éden, où chantent les filles de la Nuit sous l'arbre aux fruits toujours vermeils[1]? Attributs disséminés dans leurs légendes respectives, le vin de Dionysos, le blé de Triptolème, et les pommes d'or d'Héraclès se rejoignent au paradis entrevu par le paganisme, et s'inscrivent dans la basilique comme autant de signes avant-coureurs de cette ascension vers l'immortalité, que dessinent avec évidence les stucs les plus beaux des voûtes.

*
* *

Au-dessus du mur Ouest de l'*atrium*, dans un panneau oblong, un génie ailé enlève, sur son dos, une femme voilée, et, dans ses mains, une amphore à l'envers, goulot en bas[2]. Cette figure étrange n'est pas isolée. A quelques variantes près, on la rencontre sur le grand camée de France, où elle soutient la montée de l'âme d'Auguste[3]; sur la base de la colonne antonine, où elle supporte l'envol, entre les aigles de Zeus, de Faustine et d'Antonin divinisés[4]; sur la cuirasse armoriée d'Auguste, dans

1. Cf. Sittig, s. v° *Hesperiden*, *P. W.*, VIII, 1245. Primitivement, la conquête des pommes d'or des Hespérides était le suprême travail d'Héraclès.

2. Strong, *J. H. S.*, p. 71; Bendinelli, *Bull. Com.*, p. 108.

3. Reinach, *R. R.*, II, p. 237, 1.

4. *Ibid.*, I, p. 291, 1. Cf. Strong, *Scultura romana*, Florence, 1923-1926, p. 249-253.

VII. — BACCHANTE À LA PANTHÈRE

la statue de Prima Porta[1]. Là, comme dans la basilique, le Génie de l'Éternité abandonne à la terre les cendres des défunts, tandis qu'il entraîne jusqu'aux astres l'apparition de leurs âmes immortelles[2]. Au-dessus des murs Nord et Sud, le médaillon du milieu est rempli par la chevauchée d'une ménade[3]. Ses beaux cheveux ceints d'un bandeau, le corps dévêtu sous les plis d'une écharpe éparpillée autour d'elle, les jambes ballantes, un thyrse équilibré dans une main, l'autre posé à plat sur le col de sa monture, la suivante de Dionysos est assise, sereine et triomphale, sur l'échine domptée d'une panthère bondissante. Elle a déjà perdu de vue notre humble monde ; et la bête qui l'emmène se cabre dans le vide : ce n'est assurément, ni dans la jungle indienne, ni dans les vallons de Nysa, c'est au ciel que Bacchus attire cette bacchante, comme c'est au ciel que sont ravis et le Ganymède et la Leucippide dont l'histoire s'abrège au faîte de la *cella*, dans la grande nef.

Trois sujets convergents, dérivés de fables analogues, se succédaient à la clé de la voûte dans de grands registres carrés. Le troisième, vers l'abside, s'est effrité totalement ; mais nul doute qu'il ne s'accordât aux deux autres et ne concourût avec eux, soit par la représentation d'un troisième enlèvement mythologique, celui de

1. Aujourd'hui au Vatican ; cf. Strong, *Scultura romana*, p. 22-23.

2. C'est l'εἴδωλον — le fantôme — « l'ectoplasme » de l'âme. La description de ce bas-relief très endommagé et son interprétation tout-à-fait plausible appartiennent à M. Bendinelli.

3. Simple ménade, selon Mme Strong, *J. H. S.*, p. 70-71 ; Ariane, selon M. Bendinelli, *Bull. Com.*, p. 106.

Perséphone par exemple, soit plutôt, et beaucoup plus probablement, par le dédoublement quasi obligatoire du premier[1], à rendre sensible pour l'esprit la magnifique promesse dont ils étaient chargés tous les trois.

Du côté de l'entrée[2], l'un des Dioscures, le chef couvert du *pilos* qui les distingue, s'enfuit vers la droite ; les jambes lancées dans une course aérienne, il détourne à gauche un regard menaçant, comme s'il épiait les mouvements de l'invisible adversaire dont nous le savons poursuivi, et de ses bras passés sous la taille et la cuisse d'une des filles de Leucippe, il emporte sa proie. Saisie par la violence soudaine qu'elle a subie au milieu de ses noces avec un des fils d'Aphareus, la Leucippide, la tête renversée, la chevelure éparse, la robe défaite, les bras en l'air, paraît défaillir d'épouvante, comme si ce rapt était celui de la mort. Mais qu'on ne s'y trompe point : suivre le sort des Dioscures, c'est mourir pour renaître perpétuellement[3]. En vain, les Apharides, Idas et Lynkeus, à qui Leucippe, d'abord, avait promis ses filles, ont-ils rattrapé les audacieux ravisseurs. En vain Idas a-t-il

1. Cf. Cumont, *R. A.*, 1918, p. 56 ; Bendinelli, *Bull. Com.*, p. 104. Au rapt terrible de la Leucippide, analogue aux représentations de certains sarcophages (Uffizi, S. Reinach, *R. R.*, III, 33, 1 ; Walters, *ibid.*, II, 197, 1 et 228, 1 ; Giustiniani, *ibid.*, III, 256, 2 ; Vatican. *ibid.*, III, 379, 1) s'opposait sans doute un enlèvement en douceur analogue à celui que figure l'urne de Volterra (S. Reinach, *R. R.*, III, 449, 1). Cette opposition aurait traduit celle des deux hémisphères, celui des ténèbres et celui de la lumière et elle deviendra d'autant plus vraisemblable que le caractère néo-pythagoricien du monument sera mieux établi.

2. Strong, *J. H. S.*, p. 76.

3. Sur les variantes de la légende, cf. *P. W.*, V, c. 1115.

VIII. — LE RAPT DE LA LEUCIPPIDE

IX. — L'ENLÈVEMENT DE GANYMÈDE

transpercé Castor. Bientôt Lynkeus succombe sous les coups de Pollux, et Zeus, qui a foudroyé Idas, ressuscite Castor à la condition que Pollux partagera désormais avec son frère sa propre immortalité. Ils alternent depuis lors entre les deux hémisphères, et ils passent tour à tour des ténèbres subterrestres à la gloire de l'empyrée, à laquelle ne cessent plus de participer, avec eux, les deux filles de Leucippe qu'ils ont épousées : Phoïbè, brillante comme le soleil, et Hilaeira, dont le nom garde, en grec, la caresse d'un rayon de lune[1].

En revanche, s'il est vrai que, sur le bas-relief de la basilique, la Leucippide frissonne devant un destin dont la beauté ne lui avait pas encore été révélée[2], le tableau qui lui fait suite, du côté de l'abside, sur le grand axe du plafond, respire un sentiment de plénitude heureuse et d'allégresse[3]. Ganymède, que soulève un dieu ou un génie dont les ailes se déploient toutes grandes, exulte sur l'azur. Dans l'éclatante nudité d'un beau corps souple, juvénile et robuste, le héros se livre tout entier à l'élan qui le transporte. Du bras droit qu'il courbe au-dessus

1. Sur les Leucippides, cf. *Roscherslexikon*, II, c. 1990. Le nom de Phoïbé n'a pas besoin d'explication. Le nom d'Hilaeira est une épithète de Séléné (cf. Empédocle, fr. 40 Diels : ἱλάειρα σελήνη). Cette étymologie n'a pas convaincu M. Farnell, *Greek heroculte and ideas of immortality*, Oxford, 1921, p. 226-233. Mais les difficultés et les contradictions qui l'arrêtent ne se poseraient même pas s'il était toujours facile de distinguer les stratifications successives de légendes que le symbolisme a envahies et modifiées. Sur la vie alternante des Dioscures, cf. Ov., *F.*, V, 719 : *et alterna fratrem statione redemit*, et *infra*, p. 359.

2. C'est l'opinion très juste de Mme Strong, *J. H. S.*, p. 76.

3. Cf. Strong, *ibid.*

de sa tête bouclée, l'adolescent élu par Zeus pour remplir les coupes des immortels incline le goulot d'une amphore. Du bras gauche, et par un mouvement contraire, il relève une torche embrasée. Ainsi que, dans l'*atrium*, le Génie de l'Éternité renverse l'urne cinéraire dont nous l'avons vu porteur, Ganymède s'empresse à vider sur ce globe, qu'il a quitté sans regret ni retour, jusqu'à la dernière goutte de sa vie mortelle ; et, tels les Éros qui, sur les stucs voisins, escortent son ravissement, il dresse le flambeau où s'est allumé le feu impérissable de la vie divine. Ses attributs tiennent entre ses mains comme des trophées. Il réalise enfin cette apothéose, dont les pierres des tombeaux schématisés sur les parois des bas côtés n'étouffaient pas l'appel, que les bas-reliefs des piliers nous ont laissé pressentir, et qui, au sommet des voûtes et au milieu de la *cella*, monte victorieusement avec lui[1].

*
* *

Mais le salut est une récompense ; et si les stucs la garantissent à qui l'a méritée, ils enseignent aussi les mérites qui la doivent obtenir : la dévotion des cœurs et leur renouvellement substantiel en la pureté des initiations religieuses.

Tous les hommes, il est vrai, ne participent pas à ce bienfait nécessaire pourtant. Les uns s'absorbent dans la satisfaction de leurs besoins matériels. Les autres se

1. Sur les comparaisons de ces médaillons de rapts avec ceux qui ornent les voûtes des tombeaux contemporains, cf. Strong, *op. cit.*, *loc. cit.*, et Bendinelli, *Bull. Com.*, p. 104.

laissent détourner de la voie droite par des divertissements puérils ou l'attrait illusoire de fausses sciences. Ils auront beau parvenir jusqu'au seuil de la terre promise, ils ne pourront y entrer; et ils traîneront en ce monde une existence inachevée. L'équipe qui a décoré la basilique a voulu nous faire réfléchir sur leur condition précaire et subalterne; et c'est pourquoi, sur la voûte de la grande nef, au-dessous des trois grands carrés centraux où l'on a vu les âmes s'envoler sur l'aile des mythes[1], au-dessus des carrés plus petits qui les encadrent et où s'exaltera le souvenir des initiations légendaires[2], s'étirent, en de longues prédelles, inégales et symétriques, de curieuses scènes de genre, les unes pétillantes d'une verve comique, les autres remplies d'une observation acérée et savoureuse, qui, toutes, nous édifient à leur manière par la place qui leur fut attribuée en cet ensemble : au bas de ces grands sujets mystiques, elles se disposent comme les degrés inférieurs d'une ascension manquée ou interrompue.

Les deux tableautins logés dans les angles Nord-Ouest et Sud-Est de ce dispositif nous détaillent les piètres occupations des Pygmées. Près de l'entrée de la *cella*[3], deux vieillards, chauves et laids, regardent une amphore à anses rectilignes qu'ils ont laissée choir à terre. C'est à qui des deux manifestera la plus risible inquiétude et se

1. Cf. *supra*, p. 108 et suiv.
2. Cf. *infra*, p. 124 et suiv.
3. En G, sur le plan de Mme Strong, *J. H. S.*, p. 73 (devrait être en H).

dépensera, plutôt que de la relever sans délai, en gesticulations superflues. La maison rustique où ils auraient dû convoyer leur fardeau n'est pas éloignée. On aperçoit ses murs couverts de chaume et les trois fenêtres qui s'ouvrent sous sa toiture en pente et que surmonte une tour en forme de champignon. Un Pygmée balance une tête énorme sur un corps grêle et gras aux membres atrophiés. Comme les autres, il n'a qu'un pagne pour tout vêtement ; mais, plus chanceux, il a franchi la barrière à claire-voie qui ferme l'enclos, et il s'en va remettre à destination les lots de provision — des volailles égorgées et des fruits —, dont il s'est chargé et qu'il a suspendus sur son épaule aux deux bouts d'une perche flexible. A l'opposé de ces « travaux » des Pygmées, du côté de l'abside, s'éploient leurs récréations[1]. A gauche, un nain aux cheveux frisés danse avec une excitation grotesque ; un autre court à toute vitesse sur ses jambes de basset, et, de ses bras retirés en arrière, se fustige avec deux lanières de cuir, pour stimuler son allure. Plus loin, une femme, en robe à manches courtes, s'est accroupie. Sur sa main gauche, est posé un plat garni de boulettes qu'elle offre de la main droite à deux petits chiens frétillant à ses pieds[2].

Dans le registre d'en face, nous avons, sous les palmiers stylisés qui en localisent le décor[3], une variante

1. En F, sur le plan précité (en réalité, en E).

2. Voir la description de Mme Strong, *J. H. S.*, p. 85. Mme Strong croit qu'il s'agit de lionceaux, je n'ose la contredire.

3. Trois par trois, sur deux extrémités de la scène. Sur ces loca-

X. — TOURS DE MAGICIENS

de la même scène. Un homme s'est agenouillé à gauche, pour mieux souffler dans sa flûte. Au centre, un couple exécute avec agilité des pas difficiles et rythmés, qu'une femme regarde sans oser les reprendre. Plus audacieux, un bouffon, que ceint un pagne de Pygmée, avec une tête et des épaules trop grosses pour son buste mal bâti, s'évertue à les suivre, et agite ridiculement sa personne grimaçante et disproportionnée[1].

Vis-à-vis des travaux champêtres des Pygmées, entre une amphore fichée en terre et un arbre ébranché, autour d'un guéridon à trois pieds, qu'accostent hydrie et oenochoè et sur lequel ont été disposés des gobelets et un cratère barré d'une cuillère à pot, quatre « magiciens », deux hommes et deux femmes, s'essayent avec une hilarante conviction à leurs expériences truquées. Les femmes sont outrageusement décolletées; les hommes, nus jusqu'à la ceinture, sont coiffés d'un bonnet pointu, et l'un d'eux brandit par surcroît la baguette « magique » que se sont transmise, d'âge, en âge, tous ses confrères. Hommes et femmes se prodiguent en gestes impérieux et, visiblement, cherchent à opérer par force, avec les ingrédients dont regorge leur batterie de cuisine, des mélanges surprenants et je ne sais quelles invraisemblables transsubstantiations[2].

Ces attitudes forcées, que l'artiste de la basilique exa-

lisations conventionnelles en Égypte, pays des mystères, cf. Strong, *J. H. S.*, p. 86.

1. En H, sur le plan de la page 73 du mémoire de Mad. Strong (devrait être en G).

2. En E, sur le plan de Mme Strong (devrait être en F).

géra comme à plaisir, ces figures burlesques, ces scènes de parodie avaient été mises à la mode par l'Alexandrinisme. Les ébats des Pygmées sont, avec le « paysage nilotique », un des poncifs que la décoration romaine lui a de préférence empruntés, et l'on a rapproché de nos « magiciens » la prestidigitation qui s'enroule aux flancs de bronze d'un vase du Louvre et qui a, comme acteurs, des Pygmées, et, pour théâtre, les bords du Nil[1].

Mais il faut avouer que ces motifs, en eux-mêmes si gais et réussis, détonnent dans la solennité mystérieuse du lieu, parmi les héros dont les évocations le hantent. Le contraste est d'une telle violence, qu'il trouve en lui-même sa raison d'être. On envie d'autant plus les hommes que leur religion héroïse qu'on abaisse son regard sur ces êtres inférieurs, proches des bêtes avec qui ils fraternisent, prisonniers de leurs corps, dupes des apparences, contrefaits et « débiles », comme les Pygmées, qu'Hésiode, déjà, avait pris en pitié[2]. Les danses, d'où le myste saurait faire jaillir une source de beauté[3] et auxquelles ils se livrent en désordre, ne sont, avec eux, que trémoussements et gambades simiesques. Réfractaires à la vérité, ils ne pénètrent aucun des secrets de la nature, et « magiciens » pour rire, gaspillent leur temps

1. Cf. S. Reinach, *R. R.*, II, 291, 2; noter sur ce vase, le paysage nilotique qui l'accompagne, avec palmiers, lotus et crocodiles.

2. Fragment d'Hésiode, *Cat. Gun.*, dans *Pap. Ox.*, XI, n° 1358, v. 18 : Πυγμαῖοι ἀμενηνοί. Mon interprétation s'éloigne sensiblement ici de celle qu'a soutenue Mad. Strong, *J. H. S.*, p. 85. Elle se rapproche d'autant de celle de M. Cumont, *R. A.*, p. 56.

3. Cf. Platon, *Ion*, p. 534 A.; *Lois*, II, p. 654 A.

en futiles tours de passe-passe. Piteux spectacles subordonnés à de sublimes apparitions ! Mais c'est pour mieux affirmer leur idéal, qu'au pied de sa figuration, les ornemanistes de la basilique en ont dessiné la caricature, et qu'en même temps ils ont saisi dans la réalité quelques aspects qui s'en rapprochent, sans l'atteindre encore.

De part et d'autre de l'enlèvement de Ganymède, comme aspirés par sa gloire, s'étagent, en effet, des sujets empruntés à la vie courante : ici, une leçon de gymnastique, au-dessous d'une classe enfantine ; là, les jeux et les manœuvres du gymnase, au-dessous de la célébration d'un mariage. Or, ces tableaux ne sont pas seulement unis en leur diversité par la symétrie de leur disposition et le souple talent qui s'y fait valoir, mais encore par la gradation qui, d'elle-même, s'établit entre eux : de l'un à l'autre, se suivent les progrès des hommes vers la possession de la pleine humanité.

Voici d'abord des enfants, dont les amusements sont réglés par le pédotribe[1]. Celui-ci se présente à nous sur la droite. Il est vu de profil. Le visage glabre, les traits réguliers, les cheveux ondulés, l'épaule et le bras droits dégagés du manteau dont il est vêtu, le bâton de commandement dans la main, il surveille et dirige ses petits élèves qui surviennent de la gauche. Les deux premiers ne lui arrivent pas à la ceinture. Sanglés dans une courte tunique, ils marchent en cadence à sa rencontre, un

1. En A, sur le plan de Mâd. Strong, p. 73 (devrait être en B).

minuscule bouclier rond dans la main gauche, et, dans la droite, un joujou d'épée. Derrière eux, un de leurs camarades, que sa taille plus développée indiquerait comme de quelques années plus âgé, mais dont les formes replètes sont encore celles de l'enfance, se tient les pieds joints, au garde à vous, la main posée sur le disque circulaire, qu'au premier geste du professeur de gymnastique, il fera rouler devant lui. Plus loin, deux autres compagnons jouent, avec une touchante application, à lancer et recevoir, au commandement, une balle ronde que le premier[1], détournant les yeux pour épier le signal convenu, tient dans sa main gauche, et vers laquelle le second, un moniteur sans doute[2], a déjà tendu ses mains grandes ouvertes.

Après le dressage du corps, l'éducation de l'esprit. Dans le cartouche supérieur[3], le pédotribe est remplacé par le pédagogue, dont l'artiste a fait revivre, avec une sobre animation, la jeune classe devant nous. A gauche, un enfant nu, un bâton recourbé sous le bras droit, une ardoise carrée, à laquelle pend une grosse craie, dans la main gauche, considère le montant de bois auquel on dresse le tableau noir et où un masque de théâtre est attaché. Ce n'est pas encore à lui de « réciter », comme diraient nos collégiens. Il attend que soit terminée la « colle » du condisciple dont le tour est venu, et qui, sur l'ordre du maître assis derrière lui, s'est planté devant

1. Entièrement nu.
2. A cause de sa taille et de son accoutrement.
3. En D, sur le plan de Mad. Strong, p. 73.

XI. — LE JEU DE BALLE (*détail*)

XII. — LA LEÇON DU MAÎTRE D'ÉCOLE (*détail*)

la « planche ». Docile, il a croisé ses bras[1], comme il convient à un bon élève. Aussi bien aurait-il tort de plaisanter : avec son gros nez, son crâne chauve et ridé, le pédagogue n'a point l'air commode. Le menton dans la main droite, il se rencogne dans son manteau et ne quitte pas sa victime des yeux, prêt à corriger la moindre bévue avec la férule que soulève sa main gauche. Quel soulagement, lorsque l'épreuve aura pris fin ! Un troisième écolier en est sorti à son avantage. Il s'est tout de suite débarrassé de son ardoise et de son morceau de craie ; libre et moqueur, il lance en l'air ses mains vides et saute de joie.

Dans les deux compositions d'en face, les enfants ont grandi. Celle du bas nous introduit dans le gymnase où s'exercent les éphèbes[2]. A droite, ils jouent entre eux, d'aucuns à la course, d'autres à la lutte[3]. A gauche, ils sont entraînés au combat du fantassin. Des piquets ont été fichés en terre pour marquer la limite du terrain assigné à chacun des camps adverses. Dans l'un, se tient un instructeur, le buste penché en avant, un glaive dans la main droite, le corps découvert par le bouclier qu'il écarte de sa main gauche. Dans l'autre, deux éphèbes, en tunique courte, suivis d'un second instructeur qui, de la voix et du geste, rectifie leurs positions défectueuses, foncent sur le premier comme sur l'ennemi. Ils ramènent

1. Un morceau de craie au bout des doigts.
2. En B, sur le plan de Mad. Strong, p. 73 (devrait être en A).
3. Voir la description minutieuse de Mad. Strong, p. 84. Malgré ma lorgnette, je n'ai pu m'assurer de tous les détails.

leurs boucliers oblongs sur la poitrine ; et, de leur droite, protégée par un épais gant d'escrime, serrant leurs glaives à hauteur de la hanche, ils avancent, au pas de charge, à ce combat simulé. Certes, en variant ses personnages et son décor, l'artiste n'a pas changé sa manière. Pour notre plaisir, il a déployé cette fois encore ses dons d'observation elliptique et aiguë ; à chaque attitude, à chaque mouvement, il a imprimé les vibrations mêmes de la vie ; mais, dans cette dernière scène de genre, le charme pittoresque, que toutes dégagent, a perdu la grâce enfantine répandue sur les autres. Elle est tendue d'un effort presque viril, comme le bas-relief qui la surmonte est empreint de sérieux et de délicatesse.

Il représente un mariage[1] : au milieu, les époux s'étreignent de leurs mains jointes, lui avec une marque de tendre respect, elle avec un élan de tendre confiance. Une fillette relève la traîne de l'épouse — sa petite sœur, — cependant que ses père et mère, debout, aux extrémités du tableau, contemplent avec émotion son entrée, sous la foi des serments, dans une autre maison et dans une vie nouvelle. Tel est pour chaque génération le terme grave et souriant de la jeunesse. Chez le pédotribe, l'enfant avait développé son corps. Le pédagogue avait cultivé l'intelligence de l'adolescent. Au gymnase, où les cités hellénistiques formaient leurs citoyens[2], l'éphèbe apprit à défendre sa patrie. Il est désormais apte à fonder un foyer,

1. En C, sur le plan de Mad. Strong, p. 73.
2. Cf. J. Carcopino, *Le Gnomon de l'Idiologue*, dans la *R. E. A.*, 1922, p. 17 et suiv. du tirage à part.

et le voilà finalement chef d'une famille où d'autres enfants naîtront à leur tour. A chacun de ces changements de condition, la personnalité de l'individu s'enrichit et s'accroît; et, avec le mariage qui ferme le cycle de cette évolution, commence pour l'homme une seconde existence. Le mariage, qui couronne les acquisitions antérieures et suscitera de futurs enrichissements, était assimilé par les Grecs à une initiation. A tel point qu'ils se servaient des mots ἄγαμος — célibataire — et ἀμύητος — profane — comme de synonymes exacts[1]. En lui vraiment s'accomplit un rite de passage vers une vie plus harmonieuse et complète. Mais l'homme ne saurait atteindre à l'harmonie parfaite sans contracter une union plus haute, le ἱερὸς γάμος — le mariage sacré —, qui, dans les mystères, le transporte au sein de la divinité, et dont le mariage charnel n'est qu'une image affaiblie et décolorée[2].

Aussi, tout le long de la *cella*, monte en permanence la prière qui élève l'homme vers Dieu, et qui s'épanche

1. C'est une des raisons pour lesquelles les Danaïdes ἄγαμοι sont devenues le type même des ἀμύητοι. Cf. Ad. Reinach, *Recueil Milliet*, Paris, 1921, I, p. 128, 3, et *infra*, p. 290.

2. Mon interprétation vise à concilier le point de vue de Mme Strong, duquel chacune de ces quatre scènes est envisagée comme un symbole d'initiation (*J. H. S.*, p. 84-85), et l'opinion de M. Cumont, *R. A.*, p. 55 : « Quelques tableaux semblent purement profanes, bien qu'une intention morale les ait probablement fait reproduire ici, la vie étant comparée souvent à un théâtre, à une école, à une palestre..... » Il s'agit, je crois, de ce qu'on pourrait appeler les degrés de l'initiation laïque, dont le dernier, le mariage, τελετή ultime de cette hiérarchie (voir les monuments et travaux allégués par Mme Strong, *J. H. S.*, p. 85, n. 61 et 61 *bis*), devient une image du mariage divin.

de toutes les figures sculpturales dressées sur la frise, comme les festons d'une guirlande, entre les voûtes et les murs ou les piliers. Deux s'érigent au-dessus du cintre de la porte. De chaque côté de l'entrée, et aussi de part et d'autre de l'abside, quatre statues de femmes se répartissent également entre les quatre parois du fond, au-dessus des quatre tables de proposition, que nous avons déjà décrites. Toutes sont drapées en un long manteau. L'une relevant un pan de sa robe, de la main droite, tient dans la main gauche, un objet indistinct. Les trois autres, comme figées par l'extase sur leurs piédestaux, de leurs deux mains, écartées en signe d'adoration, offrent à la présence invisible de la divinité les corolles ouvertes de deux fleurs épanouies sur leurs tiges. Au-dessus de chacun des six piliers de la grande nef, des statues semblables ont été modelées : du côté du Sud, les stucs sont dégradés au point de rendre impossible toute identification certaine [1] ; du côté du Nord, s'alignent, séparées par des ustensiles cultuels, tambourins, corbeilles, *oscilla,* la figure d'un homme qui porte deux torches, sur le pilier du milieu, et au-dessus des deux piliers extrêmes, deux figures de femmes, dont l'une, vers l'entrée, laisse pendre la main près du corps, et dont l'autre, vers l'abside, tient un *tympanon.* Dans les bas côtés, à la même hauteur, des représentations semblables alternent pareillement entre des cratères et des torches, des syrinx et des doubles

1. Pilier du milieu : une femme tenant une corbeille ; à droite, un homme, de face, un sceptre à la main ; à gauche, la figure a disparu.

flûtes [1]. Masculines ou féminines, dotées ou démunies d'attributs, toutes ces répliques se ressemblent par la gravité de leurs attitudes ; et l'on a pu, à juste titre, comparer au type classique de la *Pudicitia* romaine [2] le stuc qui surmonte le dernier pilier, dans le bas côté droit. Une femme au corps mince s'enveloppe d'une robe austère qui lui vient jusqu'aux pieds, le bras gauche, sous les voiles, replié sur la hanche, le bras droit relevé vers la tête dont il soutient le menton du même mouvement lassé que fait Attis funéraire. Comme lui, peut-être, elle ploie sous le souvenir d'erreurs passées ; mais ses voisines en sont délivrées, et plus d'une, maniant le thyrse ou le sceptre ou la torche, a pris déjà une apparence de la divinité. Mais, au fond, leur existence ne se confond, ni avec celle des mortels, ni avec celle des Olympiens. On se tromperait, je crois, également à désigner cette effigie virile par les noms de philosophe ou de sage, et ces images féminines par ceux de Muses ou de bacchantes. De toutes

1. I, bas côté Nord (en partant de l'entrée) : *a*) frise du mur : corbeille ; — femme tenant une baguette dans la main droite ; — syrinx et houlette (*pedum*) ; — femme de face ; — torche ; — homme (?) tourné vers la gauche, la main gauche dirigée vers la droite, le bras droit replié sous le manteau ; *tympanon* ; — *b*) frise des piliers : amphore ; — femme de face, les deux mains ouvertes ; — cratère ; — homme de face, main droite tendue ouverte vers la gauche ; — amphore et torches. — II, bas côté Sud : *a*) frise du mur : amphore et palme ; — homme tourné vers la droite, la main droite tendue vers l'amphore ; — *pithos* ; — homme tourné vers la droite, tenant un animal (?) ; — amphore et bouclier ; — homme tourné à droite ; — *b*) frise des piliers : tambourin et *pedum* ; — homme (?) de face ; — corbeille ; — homme (?), la main droite tendue à gauche ; — corbeille ; — figure dite de la *Pudicitia* (décrite dans le texte).

2. Cf. Strong, *J. H. S.*, p. 99.

ces figures, qu'aucun trait n'a individualisées, émanent de pures idées : celle de l'initiation, transparente sous les attributs qui leur sont donnés parfois et qui les environnent toujours, celle de la prière dans le recueillement et l'abandon qu'elles respirent toutes. Comme les orants et les orantes des catacombes chrétiennes, elles perpétuent sur les murs où l'artiste les a fixées, le culte intérieur des âmes élues et réalisent sous des formes corporelles l'impalpable oraison des initiés[1].

*
* *

D'ailleurs l'initiation qu'elles suggèrent ressort de la dernière série de stucs qu'il nous reste à parcourir. Dès l'*atrium,* le signe en apparaît. Sur la voussure surplombant le mur de l'Ouest, dans le troisième panneau à partir de l'entrée, une femme est assise et lit un *volumen* déroulé entre ses mains, attentive à ne rien perdre de la bonne parole ; et sur la voûte du bas côté droit, vers l'abside, cette scène se complique sans comporter une autre interprétation[2]. Une petite fille s'avance de la gauche, un rouleau à la main, vers une femme assise qui lit dans un autre rouleau qu'elle tient devant elle. A droite, une femme debout, armée du thyrse sacré, écoute une seconde lectrice, qui, dans un fauteuil à haut dossier, déplie sans hâte le texte qu'elle énonce. Ici et là, nous assistons au

1. Strong, *J. H. S.*, p. 99, et Lietzmann, *Vorträge,* p. 67.
2. Côté des piliers ; cf. en 7 B sur le plan de Mad. Strong, p. 97 (devrait être 7 A).

début nécessaire d'une initiation, à la préparation obligée de toute *télétè*. Sous quelque invocation qu'ils se placent, il n'est point de mystères sans un enseignement préalable, et celui-ci ne saurait se diffuser au hasard des transmissions orales. A chaque *télestérion*, est annexée, si pauvre soit-elle, une bibliothèque jalousement interdite aux profanes. Nous connaissons par Pausanias celle de Phéneus en Arcadie[1] et celle qu'Épitélès déterra du sol de la future Messène[2]. Nous avions appris de Démosthène que son rival Eschine, parvenu à l'âge d'homme, devait lire à haute voix pour sa mère illettrée les écrits des mystères suspects auxquels elle s'était fait admettre[3]. Dionysos lui-même a dû épeler le livre sacré avant de devenir le myste idéal que tous ses fidèles ont eu à cœur d'imiter ; et je ne sais pas de peinture ancienne qui répande un charme plus délicieux en sa solennité que celle de la villa Item, près Pompeï, où l'enfant divin, cambrant avec orgueil son petit corps nu sur ses pieds chaussés de sandales d'or, serre de toutes ses forces le rituel qui lui fut remis, et applique l'amusant sérieux d'une intelligence encore balbutiante à déchiffrer le texte que la nymphe Mystis, la main maternellement passée derrière la jolie tête brune, souligne à mesure de la pointe de son calame[4]. Tous ces

1. Paus., VIII, 15, 2.
2. *Ibid.*, IV, 26, 8.
3. Dém., *Pro Cor.*, p. 313; cf. Strong, *J. H. S.*, p. 85, et le renvoi à P. Foucart, les *Associations religieuses*, p. 67.
4. Cf. le remarquable mémoire de Rizzo, *Dionysos Mystes*, *loc. cit.*, pl. I et p. 65-66, où l'on trouvera mentionnés les textes visés dans les notes précédentes. M. E. Pottier a suggéré (*R. A.*, 1915,

exemples éclairent les stucs de la basilique : sans nul doute, ses pieuses lectrices apprennent dans le discours sacré du fondateur de ses mystères la parole qui les sauvera, comme elle a sauvé les grands initiés de la mythologie.

L'un d'entre eux a été représenté comme tel dans la grande nef, au-dessus de la frise, et occupe le second panneau de gauche à partir de l'entrée. Éphèbe au corps alerte, les jambes en garde et les coudes au corps, il est en train de répéter les mouvements que lui montre le centaure Chiron[1]. Est-ce Achille, comme sur le sarcophage du British Museum, où le centaure l'entraîne à la lutte[2], et comme sur les bas-reliefs de bronze du char capitolin, où Chiron le dresse au jeux de la chasse et de la lyre[3] ? Est-ce Apollon qui, suivant l'apologiste Justin, n'aurait pas dédaigné de prendre ses leçons[4] ? Ou seulement l'un des fils de Phoibos ? Soit Aristée, né de la nymphe Cyrène, soit Asclèpios qu'enfanta Coronis, car tous deux furent remis par leur père à l'infaillible pédagogie du centaure[5]. S'agit-il de Jason, dont ses conseils

II, p. 326) que le jeune enfant, initié par Mystis, pouvait bien être, non Dionysos, mais son fils selon l'orphisme, Iacchos.

1. N° 6 du plan publié par Mme Strong, p. 73 (mais à gauche du spectateur en entrant).

2. Cf. S. Reinach, *R. R.*, II, p. 457, 6.

3. Cf. S. Reinach, *ibid.*, I, 377, 1 et 7. Achille exercé seulement à la lyre : cf. la description de Pline (*N. H.*, XXXVI, 29); le sarcophage Stroganoff, S. Reinach, *R. R.*, III, p. 518, 2 ; la peinture d'Herculanum, S. Reinach, *R. P. G. R.*, p. 166, 1 ; celle du mausolée de Pomponius Hylas, Neuton, *P. B. S. R.*, V, 1910, p. 466.

4. Justin, *De monarch.*, 6 : Ἀσκληπιὸς καὶ Ἀπόλλων παρὰ Χείρωνι τῷ κενταύρῳ ἴασθαι διδάσκονται.

5. Pour Asclèpios, cf. la note précédente; pour Aristée, Apoll. Rhod., II, 509 et suiv.

ont favorisé l'audacieuse entreprise[1] ? Ou d'Héraclès, qui a hanté son antre, comme sur la mosaïque de Saint-Leu[2] ? Ou de Dionysos, qui était allé querir auprès de lui les rudiments de la science sacrée[3] ? Peu importe. Moins l'image du héros se caractérise, plus clair devient le symbole qu'elle comporte. Frère de Zeus, Chiron fut, au dire d'Homère, le seul juste parmi les Titans[4] ? Il personnifie la perfection dans la sagesse, selon Platon[5], la perfection dans la piété, selon Euripide[6]. En sortant à vingt ans de son école, les héros qu'il a élevés pouvaient se rendre cette justice de n'avoir « jamais dit une parole, ni fait une action inconvenantes »[7]. Son esprit est inspiré[8], et son intelligence, d'une insondable profondeur[9], exerce un pouvoir en quelque sorte illimité. A lui remonte « l'emploi des remèdes appliqués d'une main légère » aux souffrances qu'il soulage et guérit[10] ; il s'est montré également capable de dessiller les yeux de l'aveugle Phœnix[11] et de rappeler Pélée d'entre les morts[12]. Issu du temps éternel, le chronide Chiron est le maître incomparable

1. Pind., *Pyth.*, IV, 102 ; Hésiode, *Cat.*, fr. 38 K. ; *Théog.*, 1002.
2. La Blanchère, *Musée d'Oran*, pl. VI.
3. Ptolémée Héph., ap. Photius, *Bibl.*, p. 150, A, 2 Bekker : Διόνυσος ἐρώμενος Χείρωνος ἐξ οὗ μάθοι τούς τε κώμους καὶ τὰς τελετάς.
4. Hom., *Iliade*, XI, 832.
5. Platon, *Hipp. min.*, p. 371 D.
6. Eurip., *Iph. Aul.*, 927.
7. Pind., *Pyth.*, IV, 104 (Trad. Puech, II, p. 74).
8. Pind., *Pyth.*, 119 : ζαμενής.
9. Pind., *Nem.*, III, 52 : βαθυμῆτα Χίρων.
10. Pind., *Nem.*, III, 52 et suiv. (Trad. Puech, III, p. 45).
11. Prop., II, 1, 60 : (*Sanavit*) *Phoenicis Chiron lumina Phyllirides.*
12. Sur la légende de Chiron et Pélée, cf. Escher, s. v° *Chiron*, *P. W.*, III, c. 2306.

dont les mains expertes[1] se jouent du destin et façonnent les dieux et les héros immortels ; et, dans la basilique où le stucateur l'a modelée, la leçon que nous lui voyons donner à un héros anonyme n'est qu'un symbole de l'éducation divine.

Faute de l'avoir reçue, les hommes ne sauraient qu'errer jusqu'à la mort. Elle leur est aussi indispensable que le fil d'Ariane le fut à Thésée dans les détours du labyrinthe ; et, de fait, l'artiste, en un stuc du bas côté droit[2], a résumé ce mythe translucide.

Le héros attique porte dans la saignée du bras gauche la massue dont les céramistes du v^e^ siècle avant notre ère l'avaient déjà muni à l'exemple d'Héraclès, son émule, et qui lui sert à assommer le Minotaure, sur les peintures de Pompeï[3] comme sur les mosaïques de la Gaule narbonnaise[4]. De la main droite, il s'apprête à saisir la pelote que lui offre Ariane et dont, pour plus de sûreté, elle a déjà commencé de dévider les fils[5]. Rien, dans le tableau,

1. Sur le sens de Chiron, hypocoristique de χειρίσοφος, cf. Usener, *Griech. Götternamen*, p. 156 et suiv. Cf. Pind., *Pyth.*, III, 61 et suiv.

2. Strong, *J. H. S.*, p. 94, en A 5 sur son plan de la p. 73.

3. S. Reinach, *R. P. G. R.*, p. 214, 2.

4. *Ibid.*, 3.

5. Comme sur le sarcophage du Musée de Budapest (S. Reinach, *R. R.*, II, p. 118, 1). A la p. 351 de l'*Anzeiger* de 1924, M. Lietzmann et M^me^ Strong, p. 94 de son beau mémoire du *J. H. S.*, ont expliqué autrement cette scène, pour laquelle M. Hubaux, *Musée belge*, p. 9, a proposé l'explication que j'adopte aussi pour ma part. Non sans réserves, d'ailleurs, M^me^ Strong (et M. Lietzmann est du même avis) voit là une Amazone remettant sa ceinture à Héraclès. Il serait aisé de découvrir à ce geste, dans cette autre légende, un sens symbolique, car, précisément, nous savons par Diodore, IV, 16, que

ne rappelle la séduction qu'a subie la fille de Minos ; rien, non plus, ne nous laisse pressentir l'infidélité prochaine de son séducteur. Il ne nous livre que le secret auquel Thésée a dû sa victoire et sa délivrance ; et si tant est qu'Ariane ait failli, ce n'est point sa chute qu'il indique, mais l'inspiration dont elle fut possédée, et qui, soufflant des sommets, eut la force de l'y soulever à son tour. Ariane, « la très sainte[1] », a été purifiée de toute souillure par l'amour de Dionysos. Devenue la femme du dieu, elle garde, à travers les siècles, une beauté toujours jeune[2] ; et sa couronne nuptiale, sertie par Héphaistos d'or et de gemmes étincelantes[3], brille dans les constellations d'un éclat prophétique. Elle conduit le chœur dionysiaque, et, de tous les mystes qui le composent, elle est la plus près du dieu, si près qu'elle se confond presque

l'Amazone Ménalippè s'est rachetée en donnant sa ceinture à Héraclès. Mais ce n'est pas le cas. 1° L'héroïne ne tend pas une étoffe au héros, mais deux minces cordelettes qui se rejoignent dans sa main droite. 2° Le nom d'Amazone ne convient pas, puisque l'héroïne n'a pas d'armes et que ses deux seins semblent avoir été drapés. 3° Le héros ne m'a pas paru porter une *léontè*, mais une chlamyde. Eût-il la *léontè*, qu'il continuerait aussi bien à passer pour Thésée : « Sur certains vases à figures rouges fabriqués au courant du v^e^ siècle, on entremêle si bien les représentations des deux héros que faute d'inscription on ne saurait les distinguer » (E. Pottier, *Revue de l'Art ancien et moderne*, IX, 1901, p. 10). Le personnage de Thésée a été façonné par l'orgueil athénien sur l'imitation de son cousin et « ami » Hercule ; et « sa première préoccupation est de se procurer une massue... Sans massue, pas d'Hercule » (E. Pottier, *ibid*, p. 11).

1. Hésychius, s. v° Ἀδνόν : Ἀγνόν, Κρῆτες.

2. Hésiode, *Theog.*, 947-949.

3. Voir les textes réunis par Wagner, s. v° *Ariadne*, *P. W.*, II, c. 806.

avec lui dans la dévotion de leurs adorateurs. Au siècle d'Auguste, Horace, le poète lauréat, se réjouit du droit qui lui fut concédé de chanter l'épouse « béatifiée » de Bacchus :

Fas et beatae coniugis additum
Stellis honorem..... cantare[1]...

Ovide contemple les neuf étoiles d'or qui ont à jamais rivé à la voûte céleste le souvenir de cette alliance indestructible :

Sintque tua tecum faciam monumenta coronae[2],

et Properce invoque, dans l'exemple d'Ariane, la preuve de la puissance de Bacchus sur les âmes et le gage de leur affranchissement : « Puisses-tu, Bacchus, effacer le vice du fond de mon cœur; car ce pouvoir t'appartient aussi, et tu le manifestes au ciel où tu as emporté Ariane, sur le dos de tes lynx, jusqu'aux astres » :

Tu vitium ex animo dilue, Bacche, meo,
Te quoque enim non esse rudem testatur in astris
Lyncibus ad caelum vecta Ariadna tuis[3].

Ainsi Ariane s'est élevée au rang des déesses : de Bacchus, elle a partagé l'immortalité, le nom et les puissances[4]. Elle a fini par doubler le rôle initiateur de son époux, comme Thésée a fini par doubler le rôle d'Her-

1. Hor., *Od.*, II, 19, 13-14. La traduction de *beatae* par « béatifiée » est de l'abbé Lejay, dans son excellente édition scolaire des œuvres d'Horace, p. 108.
2. Ov., *F.*, III, 513.
3. Prop., III, 17, 6-8.
4. Ov., *F.*, III, 510-512. Sur l'ancienneté de cette conception, cf. E. Pottier, *R. A.*, 1915, II, p. 336.

cule, quand ce n'est pas Hercule qui, « par la faveur de Thésée, est initié aux mystères[1] »; et, dans la basilique où il nous guide, le fil d'Ariane n'intervient, à coup sûr, que comme l'emblème de l'initiation sans laquelle Thésée eût été dévoré par le Minotaure et tant de héros ont succombé dans la fable.

*
* *

Malheur à ceux qui l'ignorent ou l'oublient. Toutes leurs intentions, si bonnes qu'elles soient, sont vouées à un échec certain. Tous leurs efforts, à l'avance, sont frappés de stérilité. L'initiation est l'unique levain du labeur des hommes; et au stuc du bas côté droit, où des initiées de tout âge sont réunies pour commenter en paix les livres saints, s'oppose, en une instructive antithèse, un groupe de travailleuses dont la tâche fatigante se poursuit en vain[2]. Deux loutrophores sont parties pour l'accomplir, celle de gauche vers la droite, celle de droite vers la gauche; la première, avec une hydrie qu'elle a saisie par le goulot et qu'elle promène au bout de son bras gauche allongé; la seconde, avec deux hydries à la fois : l'une qu'elle a empoignée du même geste, et qu'elle traîne, tant le poids en est lourd, à ras de terre, l'autre qu'elle maintient en équilibre sur son épaule. Au centre, deux verseuses s'emploient à leur impossible besogne : l'une précipite, d'une amphore qu'elle renverse au-dessus de sa tête, des flots de liquide qui tombent en cascade

1. E. Pottier, *Revue de l'art ancien et moderne*, IX, 1901, p. 11.
2. Strong, *J. H. S.*, p. 93 et en A, sur le plan de la p. 87.

dans un gros *pithos*, qu'ils n'arrivent pas à remplir; l'autre, le corps plié en deux, se baisse sur un récipient imperceptible, qui, posé à plat sur le sol, ne peut guère être qu'un crible. Dans ces quatre malheureuses à la peine perdue, on s'accorde à reconnaître, soit les Danaïdes[1], qui, dans l'Hadès, avaient été condamnées, pour l'assassinat de leurs fiancés, à recommencer sans trêve l'interminable remplissage de vases sans fond, soit, plutôt, les « non-initiées » qui, dans une fresque de Polygnote à Delphes, versaient éternellement dans des jarres percées une eau insaisissable[2].

Au reste, les profanes ne sont pas les seuls à pâtir de leur ignorance. Les faux initiés, les demi-initiés, s'exposent à partager leur malheur. Les deux panneaux qui se regardent sur la voûte du bas côté gauche, à son entrée, n'ont pas d'autre objet que de les avertir. Du côté du mur Nord, les stucateurs ont retracé les préparatifs du jugement de Marsyas, et, du côté des piliers, ceux de son châtiment[3]. Le premier de ces registres se compose de deux groupes qui se tournent le dos. A droite,

1. Fornari, *Notizie*, p. 41; Cumont, *R. A.*, p. 56; *Rassegna*, p. 38; Leopold, *Mélanges*, p. 187; Strong, *J. H. S.*, p. 93. Elles sont, en effet, au nombre de quatre, comme sur la peinture de la maison de l'Esquilin, où elles sont désignées par leurs noms (S. Reinach, *R. P. G. R.*, p. 174, 2), et sur le vase à figures noires du v^e^ siècle trouvé à Syracuse (cf. Durrbach, s. v° *Inferi* dans le *Dictionnaire des Antiquités*, fig. 4050). Le *pithos* est extérieurement intact, comme sur un bas-relief du Vatican (S. Reinach, *R. R.*, III, p. 395, 4; au contraire, il est percé dans un autre relief du Vatican, *ibid.*, p. 358, 2).

2. Cf. *infra*, p. 282 et suiv.

3. En A 6 et B 1 du plan de Mad. Strong, p. 87.

XIII. — MARSYAS : LES APPRÊTS DU CONCOURS (*détail*)

XIV. — MARSYAS : LES APPRÊTS DU SUPPLICE

Apollon, une écharpe autour des reins, est assis sur un trône rustique à très haut dossier, la lyre dans la main gauche, la main droite levée à la hauteur de la couronne de laurier dont est ceinte sa tête divine. A sa droite, une Muse, appuyée à un court pilier, la main ouverte étendue vers lui, semble lui parler du concours musical qu'elle et ses sœurs auront à juger, et dont Marsyas, enorgueilli d'avoir ramassé la flûte d'Athèna, a lancé l'insolent défi. Les cheveux en broussaille, la barbe inculte et le front sourcilleux, le téméraire est assis à l'autre extrémité du tableau, une étoffe pendant sur son dos et ses jambes. Une Muse se détourne vers lui, pour le conseiller avant la lutte[1]. En face, celle-ci est déjà terminée. Sur le Tmolos aux vertes prairies, le chant du lyricine a vaincu l'aigrelette habileté du flûtiste. Marsyas, tête basse et jambes croisées, les bras derrière le dos, a été lié à un tronc d'arbre. Il jette devant lui des regards haineux et attend le bon plaisir d'Apollon, auquel l'a livré sa défaite. Près de lui, le Scythe, dont la légende a fait son bourreau, s'apprête à l'écorcher vif. Le dieu, du reste, n'a pas encore prononcé sa sentence. Qui sait? il l'adoucira peut-être[2]. Nonchalamment assis sur un tertre, dans une ample robe aux plis mouvementés, Apollon écoute, avec une calme bienveillance, la Muse[3] qui le supplie à

1. La meilleure reproduction de la partie droite de la scène a été publiée par Miss Wadsworth, *Memoirs*, pl. XLIX, 1; cf. Cumont, *Rassegna*, p. 41, et Strong, *J. H. S.*, fig. 13.

2. Sur ce pardon de Marsyas, cf. Nonnos, *Dion.*, XIX, 315.

3. J'interprète cette scène comme le recours en grâce du jury qui s'alarme des conséquences atroces de son verdict. Je dois avouer que

genoux....[1] Malgré les dégradations dont ils ont souffert, ces stucs comptent parmi les mieux composés et les plus expressifs de la basilique. Ils ont sûrement gardé quelque chose de l'atmosphère des modèles grecs dont ils dérivent. Le « concours » procède peut-être de l'école de Pergame, à laquelle se rattache le disque en marbre de Mantinée, dont l'Apollon est identique au sien[2]. Le « supplice » remonte

cette explication n'a pas été proposée ailleurs. Adoptant l'opinion de M. Galli, Mme Strong identifie la figure agenouillée à la Grande Mère Idéenne, protectrice de Marsyas (*J. H. S.*, p. 191). Cette hypothèse ne me paraît pas recevable pour plusieurs raisons : *a*) elle suppose une subordination théologique de Cybèle à Apollon, qu'aucun texte, aucun monument n'autorise ; *b*) elle ne s'accorde pas avec le type ordinaire de Cybèle, à qui elle enlève son sceptre, ses lions et sa couronne tourelée pour ne lui laisser comme attribut que la *sphendonè* dont s'entoure la chevelure flottante de la Muse ; *c*) en se réclamant d'une analogie avec le vase apulien (S. Reinach, *Rép. Vas.*, II, 324, 1), elle suppose résolu le problème à débattre, la petite statue d'Attis qui y figure pouvant n'être destinée qu'à localiser en Phrygie la scène entière, *d*) enfin et surtout, elle est en contradiction avec les monuments figurés de la même série, et notamment avec des peintures d'Herculanum (Galli, *Memorie dei Lincei*, sér. 5, XVI, 1920, fig. 10), et d'un colombaire romain (S. Reinach, *R. P. G. R.*, p. 30, 5), qui, à peu près identiques l'une à l'autre, diffèrent de notre stuc en deux points exclusivement. Une femme — qui manque au stuc — se tient debout dans les fresques, à côté d'Apollon ; et c'est le jeune Olympos qui, sur les deux peintures, joue le rôle de suppliant, dévolu à la Muse dans le stuc. Étant donnée l'affinité constatée partout ailleurs entre ces œuvres, on ne voit pas du tout d'où viendrait la substitution de la Grande Mère à Olympos, tandis qu'on s'explique très bien comment le stucateur, tenu par sa technique propre à ramener le sujet à ses traits essentiels, s'y est pris pour réduire le nombre de ses personnages sans modifier l'action : il a éliminé Olympos, et attribué l'attitude du disciple de Marsyas à la Muse qu'il a pu d'autant mieux lui substituer qu'elle a pareillement tenu un rôle de médiation.

1. Reproduction dans Galli, *op. cit., loc. cit.*, pl. 3 ; cf. Bendinelli, *Bull. Com.*, fig. 4, etc.

2. Fougères, *Mantinée*. Paris, 1898, p. 543 ; cf. Galli, *ibid.*, p. 40.

XV. — LA DANSE D'AGAVÈ

probablement au tableau de Zeuxis, que Pline l'Ancien vit encore exposé dans le temple de la Concorde, sur le Forum romain[1]. Mais, quelle que soit l'origine des types plastiques qu'elles ont mis en œuvre, la signification des deux scènes n'est point douteuse. Dans la basilique de la Porte Majeure, la rivalité d'Apollon et de Marsyas représente essentiellement un conflit moral. C'est la lutte entre la fausse et la vraie sagesse, comme la comprenait déjà Xénophon : περὶ σοφίας[2] ; et succomberont, comme Marsyas, tous les présomptueux qui oseront l'engager contre la volonté des dieux, ou, ce qui revient au même, sans leur aveu.

Mais un pire châtiment est réservé aux violateurs des mystères, et l'horreur s'en devine à la sauvage beauté d'un stuc situé au milieu du bas côté gauche, à la retombée de la voûte sur les piliers[3]. Il s'agit d'une sorte de danse du scalp, à la fois frénétique et rituelle. A gauche, une femme frappe sur un tambourin, de la main droite, et regarde les deux danseuses dont elle scande et précipite le tournoiement échevelé. Celle du milieu pivote sur elle-même, sans plus se posséder. Elle a rejeté sa tête en arrière ; les plis de sa robe volent autour d'elle ; elle agite un glaive énorme, dans sa main droite, une tête d'homme, fraîchement coupée, au bout de sa main gauche levée. Celle de droite est entraînée par la ronde éperdue. Sa

1. Pline, *N. H.*, XXXV, 66 : *in Concordiae delubro Marsyas religatus* ; cf. S. Reinach, *R. R.*, II, p. 60, 5 ; *R. P. G. R.*, p. 30, 5 ; Strong, *J. H. S.*, p. 90.

2. Xén., *Anab.*, I, 2, 8.

3. Strong, *J. H. S.*, p. 91. Ce bas-relief est noté en B 4 sur son plan de la page 87.

chevelure s'est dénouée ; sa robe se soulève en rafales. Elle a tendu la main pour atteindre au sanglant trophée. Mais le cœur lui manque, et son regard fuit l'épouvantable vision. Le stucateur, sans doute soutenu par un admirable modèle dont nous avons perdu jusqu'au souvenir[1], n'a pas plus reculé devant elle que jadis Euripide, dans sa tragédie des *Bacchantes*, dont elle assombrit l'affreux dénouement.

Penthée, roi de Thèbes, était un bon prince, rempli d'excellentes intentions, mais il était « fermé à l'intelligence de l'inconnu[2] ». Il niait la divinité de Dionysos survenu parmi son peuple pour y fonder la religion nouvelle[3], et il le persécuta. Malgré qu'il en eût, poussées par une influence invisible, les Thébaines délaissaient leurs foyers, et s'en allaient former, dans les forêts d'alentour, le chœur bachique et bondir avec lui dans ses orgies nocturnes. Pour mieux épier ces mystères qu'il méprisait et détestait à la fois, Penthée se déguisa en femme et monta sur la plus haute branche d'un robuste sapin. Mais les bacchantes, dont la vue perçait la nuit, eurent tôt fait, à la lueur de leurs torches, de découvrir sa cachette. Elles

1. A moins qu'il ne survive aussi sur le revers d'une monnaie impériale d'Amastris, en Paphlagonie (Head, *Historia numorum*[2], p. 506 : Agave with head of Pentheus).

2. Maurice Croiset, *Histoire de la Litt. grecque*, III, p. 396. Cf. l'analyse pénétrante que M. Dalmeyda a mise en tête de son édition des *Bacchantes*, Paris, 1908, p. 12 : A Penthée, « manque le mysticisme et tout son malheur vient de là ».

3. Voir le résumé coloré qu'a composé de la légende de Penthée un traducteur des *Bacchantes*, M. Mario Meunier, *La Légende dorée des dieux et des héros*, Paris, 1924, p. 195-196.

déracinèrent l'arbre dans lequel leur roi s'était dissimulé ; et, Penthée une fois abattu, toutes commencèrent à dépecer son corps, et, comme l'a dit Ovide, les feuilles effleurées par le vent froid d'automne ne sont pas plus vite emportées par le vent que ne furent mis en pièces les chairs et les membres de l'infortuné roi de Thèbes[1]. Quand sa tête eut été arrachée, sa propre mère Agavè, qui, autrefois, calomniant Sémélè, avait jeté le doute sur les origines divines de Dionysos[2], la prit pour celle d'un lion de la montagne. Égarée à son tour par le délire des mystères, elle la saisit entre ses doigts souillés de sang[3] et, dansant et chantant en l'honneur de Bacchos, s'en vint la présenter aux portes de son palais.

C'est à cette phase atroce du drame que s'est arrêté le décorateur de la basilique. En proie à l'ivresse dionysiaque, Agavè n'a pas encore reconnu son fils. Elle ne se

1. Ov., *Mét.*, III, 729-731 :

Non citius frondes autumni frigore tactas
Iamque male haerentes alta rapit arbore ventus,
Quam sunt membra viri manibus direpta nefandis.

2. Euripide, *Bacch.*, 26-29.

3. Dans la tragédie d'Euripide (*Bacch.*, 1141), Agavè fixe la tête de Penthée à la pointe de son thyrse. Elle la saisit à pleines mains dans les *Métamorphoses* d'Ovide dont le bas-relief de la basilique paraît l'illustration exacte, si exacte qu'il est légitime de supposer un modèle commun au poète et à l'artiste :

..... visis ululavit Agave
Collaque iactavit movitque per aëra crinem
Avulsumque caput digitis complexa cruentis.
Clamat Io ! Comites ! opus haec victoria nostrum est.

(*Mét.*, III, 725-728). Dans Ovide, le « lion » (Eur., *Bacch.*, 1142) est remplacé par un sanglier : « *aper* » (*Mét.*, III, 715).

connaît plus elle-même, et le thiase des bacchantes, instrument aveugle de la juste colère de son dieu, exulte au son des *tympana* dans la furie de son effroyable victoire. L'artiste n'a point cherché à nous apitoyer sur la fin de la victime. Même décapité, l'ennemi de la religion dionysiaque reste marqué de stigmates repoussants. La tête hirsute que promène l'inconsciente Agavè est sillonnée de rides profondes, et, de sa bouche, fendue jusqu'aux oreilles, on dirait que s'échappe encore le hideux ricanement dont Dionysos outragé se devait à lui-même de venger l'injure[1]. « Vienne ainsi, vienne la justice éclatante, son glaive à la main, pour transpercer la gorge de l'impie sans foi, ni loi, ni dieu[2]. » Et « s'il en est qui méprisent les puissances divines, qu'ils contemplent cette mort et reconnaissent les dieux[3] ». Dans la basilique, comme dans la tragédie, la boucherie qui ruissela sur le Cithéron symbolise la mort des impies qui ne répondent que par un dédaigneux silence ou par l'insulte au « doux et redoutable[4] » appel qui retentit dans les mystères. Les

1. Ces particularités me justifient, je crois, d'écarter l'interprétation selon laquelle ce bas-relief représenterait le sacrifice de Zagreus (cf. Strong, *J. H. S.*, p. 91).

2. Euripide, *Bacch.*, 1012-1014 :

> ἴτω δίκα φανερός, ἴτω ξιφηφόρος
> τομεύουσα λαιμῶν διαμπὰξ
> τὸν ἄθεον ἄνομον ἄδικον.

3. Euripide, *Bacch.*, 1325-1326 ; ce passage est bien rendu par la traduction de M. Mario Meunier, p. 181.

4. Euripide, *Bacch.*, 861 :

> δεινότατος, ἀνθρώποισι δ' ἠπιώτατος

Ces deux épithètes s'appliquent à Dionysos.

« révérer » est, en effet, ce qu'il y a de plus beau au monde[1]. En dehors d'eux, la raison se fourvoie, et « la sagesse est folie[2] ». Seule, l'initiation communique à l'homme la force de surmonter tous les maux ; seule, elle lui transfuse l'essence même de la divinité.

*
* *

Pas plus qu'ils n'évitèrent de rappeler l'horreur des châtiments infligés à ses blasphémateurs, les artistes de nos stucs n'ont eu garde d'omettre, en leurs bas-reliefs, l'immunité dont elle couvre ses mystes et ses croyants. Sur la voûte du bas côté gauche, dans le registre qui fait suite au concours d'Apollon et de Marsyas, s'inscrit le dialogue de Phèdre et d'Hippolyte[3]. Sur un trône sans dossier, la reine, diadème en tête et bras nus, s'arc-boute de la main droite sur le rebord de son siège, et tend la main gauche levée vers son insensible amant ; elle hésite entre la honte de son aveu et le désespoir de se sentir repoussée. Hippolyte, debout, la tête inclinée sur la lance qu'il tient de la main droite, la regarde sans la voir, l'écoute sans l'entendre[4]. En vain éclateront les fureurs

1. Euripide, *Bacch.*, 1150-1151.
2. Euripide, *Bacch.*, 332.
3. Mme Strong place ce bas-relief en A 5 de son plan de la p. 87. P. 90, elle identifie la scène et en a rapproché à juste titre les sarcophages publiés par C. Robert, *Die antiken Sarcophagreliefs*, Berlin, 1890-1904, III, 2, pl. LI-LVI. Voir surtout la peinture de Pompeï disposée comme le stuc de la basilique (S. Reinach, *R. P. G. R.*, p. 210, 4).
4. Le panneau qui fait face à l'entrevue de Phèdre et d'Hippolyte

de la passion que son cœur n'a pas partagée. Immolé par l'amour coupable et déçu d'une reine, Hippolyte sera sauvé par l'intervention d'une déesse ; et la chaste Artémis, au culte de laquelle il demeura obstinément fidèle, obtiendra pour lui le secours merveilleux des herbes d'Asclépios et le fera resurgir parmi les astres de l'éther, au plus haut des cieux :

...ad sidera rursus
Aetheria et superas caeli venisse sub auras,
Paeoniis revocatum herbis et amore Dianae[1].

Une égale piété valut à Iphigénie la même protection décisive. Sur la voûte de la grande nef, au-dessus du premier pilier Nord[2], est figurée sa consécration. Cal-

du côté des piliers, et dont personne, jusqu'ici, n'a proposé d'explication, doit en être, à mon sens, considéré comme le pendant et interprété en conséquence. A gauche, un jeune homme, debout, le manteau rejeté sur l'épaule, regarde une femme voilée, qui est assise en face de lui, dans une pose accablée. Serait-ce l'illustration d'une fable semblable, celle d'Iphis et d'Harpalykè, par exemple ? cf. Eitrem, s. v° *Harpalyke*. *P. W.*, VII, c. 2403.

1. Virg., *Aen.*, VII, 767-769. Cf. Ov., *Mét.*, XV, 531-535. Cette version du mythe était ancienne ; cf. Philodème, Περὶ εὐσεβείας, p. 55 Gompertz ; et Apollodore, III, 10, 3, textes cités par Stoll, *Roscherslexikon*, s. v° *Hippolytos*, II, c. 2082. Les spiritualistes du siècle d'Auguste l'ont naturellement adoptée. Les Épicuriens, vers le même temps, en prenaient, non moins naturellement, le contrepied ; et Horace, dans l'ode où il incite Torquatus à jouir du présent et le dissuade *Immortalia ne* [*speret*], affirme le contraire de Virgile : *infernis neque enim tenebris Diana pudicum Liberat Hippolytum* (*Od.*, IV, 7, 25-26). Mon interprétation de la scène de la basilique, fondée sur Virgile et Ovide, est à l'opposé de celle qu'a défendue M^me^ Strong, *J. H. S.*, p. 90 : « This is..... to convey the idea that the uninitiated who stood aloof from and despised the mysteries would, like Hippolytus, be overtaken by catastrophe. »

2. En 8 du plan de la page 73 du mémoire de Mrs. Strong (devrait être en 1).

chas s'est approché d'elle, un glaive dans la main droite. Il a passé la main gauche dans la chevelure éparse de la jeune fille et va couper une de ses boucles, prémices innocentes du sacrifice cruel[1] dont les Grecs, impatients d'assiéger Ilion, ont arraché le consentement au roi des rois. La fille d'Agamemnon incline la tête, et s'offre, sans faiblir, à l'immolation que les oracles ont ordonnée. Son maintien est intrépide et modeste. Elle a ramené sa main gauche sur l'*himation* qui recouvre sa poitrine. De sa main droite, émerge une brindille du laurier d'Apollon. A ce rameau, dont on la pourrait croire parée comme une victime, s'attache le présage de sa prochaine évasion. Sa docilité, en effet, fut sa sauvegarde[2]. Les dieux n'abandonnent point qui se remet à eux ; et, à l'instant où le couteau du sacrificateur, après avoir fait tomber ses cheveux dénoués, allait trancher le fil de ses jours, Artémis, plus humaine que les hommes, la dérobant à leurs coups, lui a substitué sur l'autel l'une de ses biches apprivoisées. Dans la basilique, le geste de Calchas ne peut effrayer que les profanes. Les initiés savent, comme l'affirma Dionysos, qu'ils ne marchent jamais « vers des maux terrifiants » que pour être plus « dignes de la gloire qui les porte jusqu'au ciel »[3], et l'exemple d'Iphi-

1. Sur cette notion rituelle, cf. Eur., *Alk.*, 74-76; Virg., *Aen.*, IV, 698-699.

2. Peut-être une signification semblable s'attache-t-elle au bas-relief d'Oreste au tombeau d'Agamemnon (cf. *supra*, p. 96). Son obéissance à Apollon assurera sa libération définitive par le jugement d'Athèna (cf. Eschyle, *Eumen.*, 781 et suiv.).

3. Eur., *Bacch.*, 971-972 ; cf. la trad. Mario Meunier, p. 151 et la note de l'édition Dalmeyda, p. 113.

génie les assure de l'immortalité qui fut son lot[1].

Aussi bien, dans maints registres sculptés de la *cella*, nous ne pouvons discerner s'ils la possèdent déjà, ou s'ils appartiennent encore à la terre.

A droite et à gauche de la voûte du bas côté Sud, dès l'entrée, deux scènes d'une inspiration identique s'ouvrent sur la voûte comme les deux volets d'un diptyque dédié à la calme félicité des mystes. Du côté du mur, quatre femmes forment cercle[2]. Deux sont assises à côté l'une de l'autre; la première rêve, le menton appuyé sur la main. La seconde, un thyrse sur les genoux, arrange sa coiffure de ses deux mains croisées derrière la nuque. Leurs compagnes, vers la droite, sont restées debout. L'une, inactive, laisse pendre ses bras derrière le dos; l'autre s'évente sans hâte de son *flabellum*[3]. Du côté des piliers, trois femmes entourent un autel dressé en avant d'un pilier[4]. Deux sont assises, ainsi que dans le registre d'en

1. Cf. l'analyse faite par Proclos des *Kypria* (p. 19 Kinkel; citée par Mme Strong, *J. H. S.*, p. 82, nº 52): Ἀρτεμις δὲ αὐτῆν ἐξαρπάξασα εἰς Ταύρους μετακομίζει καὶ ἀθάνατον ποιεῖ. Ἔλαφον δὲ ἀντι τῆς κόρης παρίστησι τῷ βωμῷ. Le bas-relief de la basilique est à rapprocher d'une peinture de Pompeï (S. Reinach, *R. P. G. R.*, p. 169, 2), et d'un bas-relief de Florence (S. Reinach, *R. R.*, III, p. 31, 2), peut-être lui-même inspiré d'une peinture de Polygnote (Cf. Amelung, *Führer*, p. 79).

2. En A 7 sur le plan de Mme Strong, p. 87 (devrait être en B 1).

3. Cette figure à l'éventail est particulièrement instructive. Mme Strong, *J. H. S.*, p. 94, a cité une peinture analogue, à la Farnésine. J'en rapprocherais volontiers, quant à moi, les femmes à l'ombrelle, sculptées sur des monuments funéraires d'Aquilée, encore inédits, qui ont appartenu indistinctement à des défunts et à des défuntes.

4. En B 1 sur le plan de Mad. Strong, p. 87 (devrait être en A 7).

face ; et, dans les mains de l'une, j'ai cru distinguer la lyre sur laquelle elle chantait[1] ; la troisième, debout, manie le plectre[2] dont la lyre était frappée. A la *conversazione sacra*[3] fait donc pendant un concert mystique, tels qu'aiment à les confronter les peintres italiens du *cinquecento*. Mais de même qu'on se demande souvent où situer les suaves visions de nos toiles chrétiennes, nous ne saurions décider si les stucateurs de la basilique ont imaginé tant de reposantes douceurs sur les parvis des temples, parmi les demeures des hommes, ou dans les vallons des nymphes et les bosquets des Muses[4]. Sur leurs bas-reliefs, les mystes vivent transfigurés dans la sérénité du paradis que leur révéla l'initiation, et celle-ci, capable tout à l'heure d'en éveiller l'espérance sur le visage même de la mort, tend ici à se confondre avec lui.

Elle le rejoint tout à fait dans le premier panneau que nous offre la voûte de la nef centrale, à droite en entrant[5]. Héraclès y est accueilli par Athèna. Le héros a endossé, si j'ose dire, sa grande tenue militaire. Son carquois

1. Mme Strong, *J. H. S.*, p. 94, ne l'a pas distinguée.

2. Identification de Mme Strong, *ibid.* (avec des réserves, il est vrai).

3. Cette équivalence, si juste, est de Mme Strong, *J. H. S.*, p. 94, no 81.

4. M. Cumont, dans un mémoire qu'il n'a pas encore publié, mais dont un résumé a été imprimé dans les *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions*, 1919, p. 348, a mis en lumière le rôle mystique attribué aux Muses qui « éveillaient par la musique et la science » dont elles étaient dépositaires « le désir des vérités divines » et « appelaient à elles, dans les cercles étoilés, l'âme qui s'était purifiée en les suivant ».

5. En 1 sur le plan de Mme Strong, p. 73 (devrait être en 8).

dans le dos, la *léontè* sur les épaules, sa massue dans la main gauche, le front cerclé d'une couronne laurée, il marche, respectueux et résolu, vers Athèna, debout, à sa droite. La déesse se montre, elle aussi, dans un appareil guerrier[1]. Elle est vêtue d'un long péplos dont les plis frangés se terminent par de petites boules et retombent en masse sur son bras gauche, dans la saignée duquel penche une double lance. A sa ceinture, est attachée une courte épée dont la poignée, en forme de croix, remonte à la hauteur de son sein droit ; mais, malgré ce déploiement de force et d'armes, elle apparaît bienveillante et pacifique. De sa main droite, elle saisit la main droite d'Héraclès pour l'attirer plus près d'elle, d'un mouvement empressé, fraternel. Ce n'est pas un combat qui s'annonce, c'est une alliance qui se scelle, entre le Victorieux et la Promachos.

A vrai dire, des représentations de ce genre sont rares. En dehors de la basilique, ce motif, à quelques variantes près, n'a été signalé que trois fois : sur un sarcophage du Musée des Thermes[2], sur une peinture, aujourd'hui perdue, des thermes de Titus[3], et dans le médaillon doré d'un verre à boire, du quatrième siècle de notre ère[4]. Sur le sarcophage et la peinture, le serrement de mains du héros et de la déesse[5] s'accompagne d'un baise-mains : Héra-

1. Malheureusement, la tête a disparu.
2. C. Robert, *Sarcophagreliefs*, III, p. 162.
3. S. Reinach, *R. P. G. R.*, p. 21, 3.
4. Garrucci, *Vetri figurati in oro*, Rome, 1858, pl. 35, 8 et p. 71.
5. Qui est figuré exclusivement sur notre stuc : cf., en sens contraire, Strong, *J. H. S.*, p. 82.

clès approche ses lèvres des doigts d'Athèna, qu'il presse dans les siens ; et on a généralement interprété la scène comme la réception d'Héraclès par Athèna, dans l'Olympe[1]. Mais il faut avouer qu'aucun document ne confirme cette explication. Si, sur le monument d'Igel, nous voyons le char de Minerve, entouré du cercle zodiacal, enlever Hercule au ciel[2], l'entrée du nouveau dieu chez les Olympiens est généralement figurée par ses noces avec Hébè[3]. Et dans nos textes, ce n'est pas à la fin, c'est au début qu'Athèna intervient dans la carrière d'Héraclès. Il est parti pour son premier combat, contre Erginos, roi d'Orchomène, avec l'armure qu'elle lui avait donnée[4], et, dans la suite de ses douze travaux, elle a continué de lui prêter assistance[5]. Au surplus, un détail inaperçu de la fresque de l'Esquilin doit nous mettre en garde contre la conclusion qu'on a tirée trop vite de l'analyse de cet ouvrage. Le héros aborde la déesse, le pied droit posé à terre ; mais le pied gauche, légèrement plié, est placé sur l'escabeau, ou *plinthos*, imité, soit de la pierre où Dèmèter s'était reposée à Eleusis, soit du seuil des *telestéria*, qui revient, sur tant de monuments mystiques, comme

1. Strong, *ibid.*; cf. Jean Bayet, *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire*, 1922, p. 225.

2. S. Reinach, *R. R.*, I, 163; cf. Jean Bayet, *op. cit., loc. cit.*, p. 226.

3. S. Reinach, *R. R.*, III, p. 74, 3 ; p. 139, 3 ; p. 376, 1 ; p. 430, 3 ; et *R. P. G. R.*, p. 190, 1. Minerve quelquefois est parmi les témoins du mariage (S. Reinach, *R. R.*, II, p. 518, 2).

4. Apollod., II, 4, 11.

5. Cf. la métope d'Olympie où Héraclès, sous les yeux d'Athèna, nettoie les écuries d'Augias (S. Reinach, *R. R.*, I, 198, 1).

l'accessoire obligé des initiations [1]. Enfin, sur le verre incisé que publia le P. Garrucci, et où, de même que dans le stuc de la basilique, nous n'assistons qu'à une *dextrarum iunctio*, sans baise-main cérémonieux, le sens de la représentation, qui est commune aux deux documents, résulte de la légende inscrite sur le champ en lettres d'or : Puisses-tu ici, ô Hercule, avoir Athèna propice à tes vœux : [*Hic*] (*h*)*abeas, Hercule, At*(*h*)*enen ti*[*bi*] *propit*(*iam*)[2] ».

Selon Carl Robert, ce motif, étranger à l'époque classique, daterait du premier siècle avant notre ère[3]. Il procède, à n'en pas douter, de la propagande des écoles, dont Sénèque enregistrera le succès dans sa tragédie d'*Hercules furens*, et qui tendait, en un vigoureux effort pour rapprocher la spéculation philosophique des croyances populaires, à transformer Héraclès en un modèle de perfection morale[4]. Héraclès, le philosophe par excellence — *Sapiens*[5] — était passé sur la terre comme l'incarnation de la sagesse que personnifie Athèna chez les dieux, et qu'elle est en train de lui transmettre sur la voûte de la basilique, comme sur le verre doré du quatrième siècle.

Au reste, pour nous assurer de cette signification, reportons-nous à un médaillon qui précède celui-là dans

1. Cf. Leopold, *Mélanges*, p. 188; Ch. Picard, *Ephèse et Claros*, Paris, 1922, p. 306.

2. J'adopte à peu de chose près les lecture et traduction proposées par Raoul Rochette; *Mém. Ac. Inscr.* XII, 1838, p. 777, 5.

3. C. Robert, *op. cit., loc. cit.*

4. Cf. les excellentes remarques de Jean Bayet, *op. cit., loc., cit.*, p. 234, et n. 6 et 7.

5. Sénèque, *De Const. sap.*, II, 1.

l'énumération descriptive du P. Garrucci. Sur un autre verre, de la même époque et de la même série, près d'Héraclès debout, sur un trépied delphique, entre ses adorateurs, on lit ce souhait naïf : « Au nom d'Hercule, ô Orfitus et Constantia, buvez, vivez heureux en l'honneur de celui qui triomphe de l'Achéron [1] ». Une force divine animait le héros, d'obstacle en péril, dans la vie et dans la mort. Qu'elle lui vînt d'Apollon ou d'Athèna [2], elle coulait en lui, comme un irrésistible fluide, de l'initiation qu'il avait reçue, et qui, dans ces deux cas, a pris la forme d'une apothéose. Sa propriété n'est-elle pas d'abolir les distances, les frontières, les différences mêmes entre les hommes et les dieux ? « O bienheureux comme un dieu, le mortel qui a la chance, ayant vu les mystères, de sanctifier sa vie et d'inonder son âme de la joie du thiase ! » [3]. L'initiation finit par coïncider avec le salut,

1. Garrucci, *op. cit.*, pl. 35, 1 et p. 69 ; voir la légende : *in nomine Herculis Orfitus et Constantia Acerentino felices bibatis.* Le sens d'*Acerentinus* est évident. Sur le sens à double entente de *bibatis*, cf. J. Carcopino, *La mosaïque de Lambiridi et l'Hermétisme africain*, *R. A.*, 1922, p. 63, n. 1.

2. Dans la basilique, elle lui vient d'Athèna, visible et présente, et d'Apollon dont il porte le laurier.

3. Euripide, *Bacch.*, 62 et suiv. :

> Ὦ μάκαρ, ὅστις εὐδαίμων
> τελετὰς θεῶν εἰδὼς
> βιοτὰν ἁγιστεύει
> καὶ θιασεύεται ψυχάν.

Sur le sens, en ce passage, d'εὐδαίμων « qui marque ici un bonheur intime », venant d'une « communion parfaite avec la divinité », voir Dalmeyda, *Bacchantes*, p. 35, au v. 73 ; et la traduction de Mario Meunier, p. 59. Cf. cet autre vers des *Bacchantes*, 470 :

> ὁρῶν ὁρῶντα, καὶ δίδωσιν ὄργια.

dont elle est l'instrument, parce qu'elle le procure en opérant une sorte d'identification sacramentelle entre le myste qu'elle régénère et l'éternelle Divinité.

*
* *

Ainsi le thème de l'initiation, vers lequel les autres convergent, est nettement perceptible dans les stucs de la basilique où furent retrouvés les reliefs d'immolations consécratoires. Il se déroule dans les cérémonies que nous n'avons fait qu'entrevoir encore, et sur lesquels nous aurons bientôt à revenir. Il se concentre dans les ustensiles rituels, dont l'image se multiplie entre les panneaux figurés. Il se sous-entend dans les représentations concrètes ou déformées de la vie journalière à laquelle il peut seul conférer une valeur et assigner un but. Il s'exprime dans les mythes qui composent l'illustration héroïque du monument, soit qu'il suffise à les expliquer, soit qu'il s'y combine avec d'autres conceptions apparentées. Tantôt il se produit directement, tantôt il s'enveloppe dans le manteau de symboles qui s'enrichissent les uns les autres et supposent à la symétrie visible de l'architecture ornementale l'ordonnance cachée de répétitions trop fréquentes pour être fortuites, de rapprochements voulus et d'antithèses concertées. Visible ou caché, il est partout présent.

Certes, l'entreprise serait décevante, qui tâcherait à tendre sur un fil conducteur d'une absurde rigidité le réseau enchevêtré de tant de sujets divers[1]. Mais s'ils

1. Cf. Lanciani, *Bull. Com.*, p. 82 : « Stabilire un filo conduttore

échappent à cette sorte d'enchaînement progressif et rigoureux comme un mécanisme, à quoi les classiques de l'art et de la littérature modernes nous ont accoutumés, mais que ne comportaient, ni le plan de la basilique, ni les divisions de sa surface décorative, ni les habitudes de composition des anciens au temps où écrivit Sénèque[1], il n'en est pas moins vrai qu'ils se ramènent, par un développement dont l'irrégularité n'exclut pas l'autonomie, à l'unité d'une même pensée directrice. La traduction peut en paraître décousue, fragmentaire. Le sens en est cohérent et limpide; et si, le plus souvent, l'assemblage des détails qui la mettent en relief est abandonné à la commodité ou à la fantaisie des artistes, il arrive aussi qu'elle ait réservé la place des plus importants, et que de tous, ouvertement ou en secret, elle a dicté le choix. Si bien que, sous le caprice de formes qu'elle emprunta de toutes parts, transparaît l'unité d'une inspiration qu'on aurait presque le droit de dire liturgique.

Il est temps de conclure : dédiée, construite, décorée par des mystes dans l'esprit de leur religion, la basilique de la Porte Majeure leur tenait, par les voix entrecroisées de ses centaines de figures, un langage diffus et abstrait, mais intelligible et concordant. Sur ses murs, sur ses piliers, au creux de ses voûtes, ils retrouvaient, reproduits ou diversifiés à l'infini, les symboles de leur ferme

di mezzo a così grande varietà di soggetti mi pare veramente cosa difficile, se non impossibile. »

1. Voir les réflexions si justes d'E. Albertini, *La composition dans Sénèque*, Paris, 1923, p. 312-323.

croyance. Confiants dans la vérité de leur doctrine et dans la puissance de leurs rites, ils contemplaient la grande Victoire ailée qui s'élance dans l'abside, avec la certitude d'obtenir, telles les orantes qui l'encadrent, la couronne des récompenses définitives. Et il ne nous reste plus maintenant qu'à reconstituer les éléments dont leur conviction s'est formée, à remonter, s'il est possible, jusqu'aux sources de cette foi païenne.

DEUXIÈME PARTIE

EXPLICATION DE LA BASILIQUE

CHAPITRE PREMIER

MYTHOLOGIE ET MYSTÈRES

Les sectaires de la Porte Majeure n'étaient qu'un petit nombre : les dimensions relativement restreintes de leur basilique ne se seraient pas prêtées au déploiement des foules. Mais ce petit nombre comprenait une élite : élite sociale, car si les fondateurs de l'édifice n'avaient compté que de pauvres gens parmi eux, ils n'auraient pu le parer avec tant de somptuosité ; élite intellectuelle aussi, car s'il ne s'était pas glissé quelques doctes dans leurs rangs, ils n'auraient pas mobilisé tant de réminiscences et d'allusions. Il y a du raffinement dans la profusion de leurs souvenirs comme il y en a dans l'ordonnance compliquée qui a réparti les motifs de leur choix. Enfin et surtout, les fidèles qui fréquentaient en ce lieu n'étaient point asservis à la mythologie dont ils tirèrent l'illustration de leurs stucs. On est frappé de la liberté qu'ils ont prise avec elle : au lieu de l'exprimer en elle-même, ils lui ont demandé des moyens d'expression pour une foi qui

l'absorbe, et la renouvelle en même temps. Toute tentative pour les emprisonner dans l'adoration définie d'un dieu ou d'un héros du paganisme est condamnée d'avance. Trop de formes divines se partagent leurs murs pour que leur cœur se soit voué au culte exclusif de l'une d'elles ; trop de légendes s'y étendent ou s'y contractent ; trop de rites, tantôt étrangers les uns aux autres et tantôt amalgamés les uns avec les autres[1], y déroulent leurs cérémonies. De toute évidence, les païens de notre basilique ne furent point les dévots attitrés d'une divinité entre plusieurs, mais les servants d'un idéal qui les domine toutes. Leur piété en cherchait les traits épars dans le panthéon de leur temps ; mais elle visait à les rassembler dans un élan qui le dépasse, de même qu'enrichie par l'expérience composite de multiples « mystères » elle s'efforçait d'en concentrer la vertu dans une synthèse qu'elle voulut autonome et qu'elle croyait supérieure à tous ses éléments traditionnels.

*
* *

Qu'on en juge plutôt par la diversité de ses objets apparents. Elle n'ignore point les mystères d'Attis puisqu'à quatre reprises elle a levé son regard vers l'image pastorale du jeune dieu souffrant et consolateur[2]. Elle sait aussi les grâces attachées à ceux d'Éleusis, puisqu'elle se plaisait à contempler, non seulement la rencontre de

1. Voir *infra*, page 155, n. 3, la contamination possible, dans le culte du serpent, de rites dionysiaques et proprement éleusiniens.
2. Cf. *supra*, p. 49.

Dèmèter et de Triptolème sur la terre sainte de l'Attique[1], mais encore, sur la voûte du bas côté gauche, le repas rituel qu'une femme offre avec révérence, sur une patère, à un serpent enroulé autour d'un arbre[2]; et ce spectacle compatible, à vrai dire, avec tous les mystères qui associaient, dans la représentation du serpent issu de la terre et gardien des tombeaux, l'idée de la mort et celle d'une inépuisable fécondité[3], trouve aisément sa place dans la liturgie d'Éleusis, où le serpent de Kychreus, accueilli par la Déesse-Mère, en était devenu l'inséparable compagnon[4]. Mais, plus encore, la secte de la basilique était sensible à l'attrait mystique du culte de Dionysos. Souvenons-nous, pour nous persuader, et d'Ariane, et des ménades, et des satyres, et des flûtes ou des tambourins qui peuplent le décor qu'elle s'était donné; arrêtons-nous devant certains panneaux que nous n'avons pas encore eu l'occasion de décrire et dont les sujets se réfèrent à divers degrés de l'initiation bachique. Sur la voûte du bas côté droit, en son milieu, deux groupes de mystes la revendiquent. Du côté des piliers, deux femmes font signe de les

1. Cf. *supra*, p. 106.

2. En B 6 sur le plan de Mme Strong, p. 87 (devrait être en A 1, côté des piliers).

3. Sur ce symbolisme, cf. Kuster, *die Schlange in der griech. Kunst und Religion*, dans les *Vorbereitungen* de Gieszen, XIII, 1913, p. 145 et suiv. Peut-être sommes-nous ici en présence d'une contamination des rites éleusiniens et des rites dionysiaques : la femme qui donne à manger au serpent semble avoir, pour cette opération, déposé derrière elle thyrse et tambourin; et nous ne devons pas oublier que les *Bacchantes* d'Euripide (352) ceignaient leurs nébrides de serpents.

4. Strabon, IX, 1, 9, p. 393.

rejoindre à une troisième qui porte le thyrse festonné des bacchantes[1]. Du côté du mur Sud, une autre bacchante, d'un geste résolu, fiche en terre la hampe rituelle, qu'enlacent le pampre et le lierre et que couronne une pomme de pin[2]. Plus près de l'entrée, du côté des piliers, deux bacchantes s'affrontent : l'une, debout, à droite, soutient un chevreau dans ses bras ; l'autre, assise à gauche, et tournée vers lui, entr'ouvre ses voiles sur sa poitrine, parce qu'elle s'attend à le réchauffer sur son sein ou à l'allaiter comme son nourrisson[3]. Dans la suite du dieu auquel le bouc était consacré, les nouveau-nés à sa religion s'assimilaient naturellement à des chevreaux ; et dans les peintures dionysiaques de la Villa Item, à Pompeï, une ménade est justement en train de donner le sein à un faon[4]. Le rapport entre ces deux compositions à peu près contemporaines est évident : la fresque, avec plus de vive fraîcheur, notre stuc, avec une austère décence, manifestent le même signe de l'allaitement spirituel qui nourrit les mystes introduits dans le thiase sacré. Sur la voûte du bas côté gauche, vers le mur Nord, face au festin du serpent, une femme promène à bras tendus une corbeille

1. En B 4 du plan de Mme Strong, p. 87 (devrait être en A 4).
2. En A 4 du plan de Mme Strong, p. 87 (devrait être en B 4).
3. En B 3 du plan de Mme Strong, p. 87 (devrait être en A 3).
4. Cf. Rizzo, *op. cit.*, pl. III, 1 et p. 70-71. Voir les références que M. Rizzo a indiquées : la sardoine de l'ancienne collection Marlborough (Furtwängler, *Antike Gemmen*, LXV, 46) et les textes de Nonnos, XIX, 361 et suiv. ; XXIV, 139 et suiv. et, celui-là si précis, d'Euripide, *Bacch.*, 655 et suiv., où des bacchantes, « portant dans leurs bras un faon ou de jeunes louveteaux, leur donnaient un lait blanc ».

qui n'est autre que le *liknon* ou van de Bacchus, et sur laquelle émerge, des voiles qui le recouvraient et retombent de ses bords, le phallique emblème de la génération et de la vie, tandis que la compagne qui est assise en vis-à-vis tâche de l'atteindre de la main pour capter la force qui réside en lui[1]. Comme la tetée du chevreau, le contact ou la révélation du *phallos* n'est qu'un épisode de la *télétè* dionysiaque[2]. M. Rizzo en a identifié les apprêts dans un des tableaux les plus étranges et troublants de la villa Item[3], et il en a décelé le sens sur les ciselures d'une amphore de verre du musée de Florence, où Dionysos, debout sous la corbeille, est initié par Mystis[4], et sur une fresque de la Maison Dorée de Néron[5], où le myste, voilé des genoux au sommet de la tête, passe devant les thyrses inclinés, sous le *liknon* d'où sort un phallos encore enveloppé de ses bandelettes[6] : comme la terre reçoit la semence que le van purifia, l'âme des initiés, grâce à cette imposition solennelle, s'imprègne des germes de la régénération qui est le but suprême de la *télétè* de Bacchus, comme de tous les mystères antiques[7].

1. En A 1 sur le plan de Mad. Strong, p. 87 (devrait être en B 1). Mme Strong a rapproché très heureusement de cette représentation une peinture, aujourd'hui détruite, de la tombe Cabott (fig. 11, p. 88).
2. Cf. le surnom de Ἀκνίτης donné à Dionysos dans les hymnes orphiques.
3. Rizzo, *op. cit.*, pl. IV, 1.
4. *Ibid.*, p. 57, fig. 11.
5. Nous ne la connaissons plus que par une copie de François de Hollande, conservée dans un Ms. de l'Escurial et citée par Rizzo, *op. cit.*, p. 54, n. 1.
6. Rizzo, *ibid.*, p. 54, fig. 10.
7. Rizzo, *ibid.*, p. 55.

*
* *

Mais c'est justement cette diffuse communauté d'intentions qui doit nous mettre en garde contre une attribution trop définie. Le fait que les décorateurs de la basilique se sont largement inspirés de la religion dionysiaque n'est pas contestable, mais l'on aurait tort d'enfermer pour cela la secte, au service de laquelle ils avaient loué leurs talents, dans le cycle de Bacchus. On a déjà remarqué avec raison que les scènes relatives à ce culte ne tenaient dans le monument qu'une place secondaire[1]. La netteté de leurs contours, la clarté de leur signification ne doit pas nous aveugler sur leur importance. Elles n'en ont pas plus que tant d'autres sujets rituels et d'épisodes fabuleux parmi lesquels elles se détachent. Reléguées dans l'*atrium* et les bas côtés, elles en ont moins que tous ceux qui tapissent la grande nef et d'où Dionysos est absent. Dans l'abside, une figure divine ressort au centre de la composition principale : cette place d'honneur a été décernée, non au fils de Sémélè, dont les ménades poursuivent le fantôme, à la lueur des torches, dans les nuits du Cithéron[2] ; mais à l'Archer aux flèches d'or qui crible le monde de sa lumière[3] : elle appartient à Phoibos-Apollon ; et, dans le bas côté gauche, dont il nous semblait tout à l'heure que le thiase entraînait tous

1. Cf. Cumont, *R. A.*, p. 61, n. 2.
2. Voir *supra*, p. 135 et suiv.
3. Cf. *infra*, p. 371 et suiv.

les figurants dans sa ronde[1], le silène Marsyas, condamné sans appel par le jugement des Muses, affirme, par son outrecuidance risible et sa piteuse défaite, l'incomparable supériorité de la lyre apollinienne sur la flûte stridente qui scande le pas des chœurs bachiques. Il faut en prendre notre parti : dans la basilique de la Porte Majeure qu'on a cru pouvoir lui dédier[2], la divinité de Dionysos n'est point privilégiée : comme celles d'Athèna ou de Dèmèter, d'Héraclès ou des Dioscures, elle y est subordonnée à l'essence divine dont elle ne saurait nous offrir qu'une parcelle, ou qu'un aspect, ou qu'un symbole. Les païens qui l'ont construite étaient passés par cette mystique comme par d'autres, mais sans y rester plongés. Ils portaient peut-être le thyrse ; mais sans doute aussi, ils savaient, ainsi que Socrate en tombe d'accord, dans le *Phédon*, avec le pythagoricien Simmias, que si beaucoup chargent leurs mains de cet emblème, peu d'âmes sont inspirées du dieu, et que le vrai myste est celui « qui a bien philosophé[3] ». Ils puisaient de toutes parts dans les croyances de leur époque, mais sans s'assujettir à aucune ; et, par une réflexion savante, ils en avaient dégagé une doctrine et une liturgie également éclectiques. De ces abstractions voulues, ils ont composé une religion ésotérique où les vieux mythes et les rites vénérables avaient été détournés et combinés pour les besoins d'une

1. Cf. *supra*, p. 136.
2. C'est la thèse soutenue par Nock, dans *The classical Review*, 1924, p. 105-109.
3. Platon, *Phédon*, p. 69 C-D. Cf. Robin, *Phédon*, p. 21, n. 1.

nouvelle théosophie. C'est, du moins, l'impression que laisse d'eux la visite de leur sanctuaire ; c'est celle que ressentirent, en entrant sous leurs voûtes, la plupart des érudits et qu'a précisée le grand savant qui s'est acquis l'honneur de les avoir du premier coup reconnus et désignés. Par une de ces intuitions qui jaillissent comme un éclair, mais dont l'énergie s'était accumulée pendant des années d'études et de méditation, M. Franz Cumont[1] a d'emblée dénoncé en eux des sectateurs de ce pythagorisme qui, dans les derniers siècles avant notre ère, avait accaparé l'orphisme et qui, ressuscité ou, mieux, surexcité dans Rome, à la fin de la République, par l'activité du sénateur P. Nigidius Figulus, ne cessa point de recruter des adeptes sous les premiers empereurs ; et, aujourd'hui, toute mon ambition serait remplie, si, sans affaiblir, en les reprenant, les preuves énoncées naguère, je pouvais confirmer, par d'autres indices, qu'il n'est, en effet, que le pythagorisme pour replacer la basilique de la Porte Majeure dans le milieu où elle a grandi, rendre compte des singularités de sa construction et de son plan, et, finalement, résoudre les énigmes de sa décoration.

1. Cumont, dans la *R. A.* de 1918 ; cf., en outre, son article de la *Rassegna* de 1921.

CHAPITRE II

LE PYTHAGORISME : DOGMES ET MILIEUX HISTORIQUES

Les destinées de l'Italie antique et celles du pythagorisme sont indissolubles. Lorsqu'il y eut une conscience italique, elle pythagorisa[1]. Aussitôt que le pythagorisme

1. Je suis le premier à sentir tout ce que la présente esquisse a nécessairement de conjectural. Une histoire synthétique du pythagorisme, au sens précis du mot, ne pourrait venir qu'après une analyse approfondie des divergences qui s'y firent jour et des stratifications successives qui s'y sont déposées. Je ne me suis, ni proposé, ni cru la force, de les écrire. Voulant expliquer un monument issu des milieux néo-pythagoriciens de Rome impériale, je me suis simplement efforcé de comprendre les démarches intellectuelles par lesquelles ceux-ci ont pu prétendre se rattacher au pythagorisme ancien ; et si l'on me reproche d'avoir été dupe, en cette ébauche constructive, de falsifications ou anticipations tardives, je garderai le droit de penser que, même victorieuse, l'objection seconderait mon dessein. Le mot de néo-pythagorisme est moderne. Les Romains contemporains de Nigidius et de Vatinius n'ont entendu professer que le pythagorisme. Au surplus, se sont-ils trompés ? Si E. Zeller déclarait que « les mystères pythagoriciens... n'ont aucun rapport scientifique avec le principe philosophique du pythagorisme (Zeller, trad. Boutroux, I, p. 65 ; dans le même sens, E. Bréhier, *Histoire*

se constitue, il est italien. Héritiers de cette solidarité, les Romains de l'époque classique s'en glorifiaient à l'occasion, et Cicéron la revendique fièrement pour l'honneur de ses compatriotes[1]. On en viendra peut-être à traiter de fabuleux les détails de la vie de Pythagore[2]. Il ne sera jamais possible, soit de déraciner de l'*Urbs* des Césars la renaissance du pythagorisme, soit de dissocier son avènement de l'hégémonie que Crotone, la « Mecque » d'où il a rayonné sur l'hellénisme, exerça sur les autres cités de Grande Grèce, entre le dernier quart du VI^e^ siècle et le milieu du V^e^ siècle avant notre ère. Aristoxène de Tarente, élève d'Aristote, fixait à une date correspondant à l'année 529 av. J.-C. l'arrivée de Pythagore dans la

de la Philosophie, I, Paris, 1926, p. 51); si, comme me l'a indiqué M. Isidore Lévy, Frank, *Plato u. die sogenannten Pythagoreer*. Halle, 1923, s'est autorisé des recherches de Tannery pour déplacer la composition des écrits attribués à Philolaos, du V^e^ siècle au IV^e^ siècle av. J.-C., en la rejetant sur les disciples de Platon (p. 140-141), ce qui est proprement prendre le contrepied de la tradition, ces points de vue sont généralement délaissés aujourd'hui. Dans *La Pensée grecque*, Paris, 1923, M. Robin, que je remercie de ses précieux avis, vient, en France, de rapprocher « les spéculations intellectuelles et les pratiques religieuses » du pythagorisme (p. 65). En Italie, M. Rostagni, *Il verbo di Pitagora*. Turin, 1924, s'appuyant, non seulement sur Philolaos, mais sur Alcméon, Empédocle et Épicharme, a dérivé les deux tendances d'un même esprit cosmologique, propre à la vieille école de Crotone (p. 71). Simultanément, M. Delatte, en Belgique, et M. Méautis, en Suisse (voir la bibliographie) ont retrouvé tout près des origines de la doctrine les principales tendances des pythagoriciens postérieurs.

1. Cic., *De Am.*, 4, 13 : *Plus apud me valet auctoritas eorum qui in hac terra fuerunt*; *De Sen.*, 21, 78 : *Audiebam* [*ait Cato*] *Pythagoreos incolas paene nostros*.....

2. Une étude critique des éléments de la légende de Pythagore sera bientôt publiée par M. Isidore Lévy. Pour Aristote déjà, a-t-on dit, Pythagore n'est qu'une figure nébuleuse (Robin, *op. cit.*, p. 59).

grande colonie achéenne du Promontoire Lacinien. Timée, son contemporain, l'abaissait à 512. Mais tous deux s'entendent pour rejeter, après la mort du Maître, aux approches immédiates de 450, le triomphe des persécutions qui ont dispersé ses disciples, et momentanément éclipsé son influence[1]. Or, la chute de Sybaris, vaincue par les Crotoniates, est de 510 av. J.-C., et les cités auxquelles Crotone avait par la suite imposé son alliance ne recouvrent un monnayage indépendant que vers 454 av. J.-C.[2]. L'histoire du pythagorisme est donc, dès ses débuts, intimement liée à celle de la péninsule, et comme toutes les grandes réformes morales, la sienne a commandé aux événements : pendant trois quarts de siècle, il a réglé le sort de l'Italie du Sud, et il en est, au surplus, le produit original et authentique.

*
* *

Les anciens nous racontent que Pythagore, exilé de Samos par le tyran Polycrate, aurait trouvé en Grande-Grèce la sécurité et des disciples. Vérité ou fiction[3]? Toujours est-il que la spéculation des Ioniens, transplantée à l'extrémité du monde grec, germant en une terre neuve, parmi une race vaillante et des peuples jeunes qu'environnaient des tribus encore incultes, s'y est épanouie en une

1. Cf. Delatte, *Essai*, p. 241-243.

2. Kahrstedt, *Zur Geschichte Grossgriechenlands im V Jahrhundert*, dans l'*Hermes*, LIII, 1918, p. 180-187.

3. Une tradition recueillie par Aristoxène de Tarente (*F. H. G.*, II, p. 272, fr. 1) faisait de Pythagore un Tyrrhénien, c'est-à-dire un Étrusque.

floraison magnifique autant qu'imprévue. Les Grecs de l'Ouest, auxquels elle était dispensée, menaient une vie trop intense pour se nourrir de théorèmes. Au risque de la dénaturer, ils l'ont échauffée de leur ferveur, pénétrée de leurs inquiétudes, alourdie de leurs scrupules superstitieux et de leur sagesse utilitaire, soulevée de l'impétuosité de leurs désirs. Cette conversion d'une école en église, c'est à la fois le propre du pythagorisme et la part de l'Italie dans le développement de la pensée antique.

De la fin du VII^e^ siècle avant J.-C., à la mort d'Anaximène survenue aux environs de 525[1], les sages de Milet s'étaient épuisés à la poursuite du principe de la nature, et, n'explorant jamais que la matière, d'abord l'eau, puis l'infini, puis l'air, ils n'avaient fait que changer d'illusion. L'école de Crotone qui succède, sans interruption chronologique, à celle de Milet, s'est attaquée au même problème[2]. Mais, guidée par un homme de génie, elle en a creusé les termes, et hardiment dégagé la solution de ses découvertes mathématiques. Celles-ci portaient à la fois sur le calcul et la géométrie, les intervalles musicaux et les mouvements astronomiques[3]. Chacune d'elles eût suffi à son honneur, mais n'apaisait point sa soif de l'absolu. Toutes ses conquêtes, si différentes pour le vul-

1. Cf. Wellmann, s. v° *Anaximenes, P. W.*, I, c. 2086.

2. Le lien entre les Ioniens et le pythagorisme a été marqué par M. E. Bréhier, *op. cit.*, p. 50.

3. Sur les découvertes de Pythagore, cf. Robin, *op. cit.*, p. 69, et 77 et suiv. Les Pythagoriciens considéraient la lune comme un astre réflecteur, et deux siècles avant Aristote ils auraient expliqué ses éclipses ; cf. Delatte, *Vie de Pythagore*, p. 208.

gaire, manifestaient, pour elle, l'action d'une loi commune, et elle les fondit en un système grandiose qui fait du nombre la racine de l'univers. Ses prédécesseurs n'avaient été que des physiciens. Elle crée la métaphysique[1].

Dans l'ivresse de ses inventions scientifiques, elle renverse avec audace le rapport qui unissait les nombres aux choses. Elle ne s'attarde pas à se servir des nombres pour mesurer les choses ; elle ne voit plus dans les choses que des propriétés des nombres. En eux, résident les éléments dont elles sont formées, les modèles qui les déterminent, les sources de l'harmonie qui chante sur les cordes de la lyre et sur la trace étincelante des astres inouïs et mélodieux. « Qu'y a-t-il de plus sage ? » demandait le maître au disciple, et celui-ci, dûment stylé, répondait aussitôt : « Le nombre. » — « Qu'y a-t-il de plus beau ? — L'harmonie[2]. » Partout et toujours, le nombre engendre la réalité. La réalité n'est jamais que l'apparence du nombre[3]. C'est par cette affirmation que les pythagoriciens inaugurèrent l'idéalisme qui, de Platon à Kant, sacrifiera invariablement, comme eux, la matière sensible à l'être transcendant, Idées ou Noumènes, dont elle projette un reflet inégal sur notre monde subalterne.

Mais il y plus, et par leur approfondissement de la notion des nombres, les pythagoriciens s'engagent déjà

1. A coup sûr « une métaphysique », cf. Robin, *op. cit.*, p. 85.
2. Cf. *ibid.*, p. 68.
3. Jamblique, *V. P.*, 162 . ἀριθμῷ δέ τε πάντ' ἐπέοικεν. Sur l'ancienneté de la formule, cf. Delatte, *Études*, p. 14, n. 3.

par de longs détours dans la voie du spiritualisme. Le nombre, en effet, consiste en deux concepts opposés : le pair et l'impair, et à cette opposition se rattachent toutes les autres : l'illimité et la limite, la gauche et la droite, l'oblong et le carré, la courbe et le rectiligne, le féminin et le masculin, l'obscurité et la lumière, le mal et le bien[1] ; en sorte que l'écoulement incessant de la Nature tient au jeu permanent de ces oppositions inévitables. Quand elles se fondent en une harmonie durable, les corps se condensent et durent ; quand l'harmonie s'évanouit, les corps se dissolvent. Quand la combinaison numérique dont elle procède vient à se reproduire, la vie renaît, et ainsi de suite, dans les siècles des siècles, indéfiniment ; et l'humanité, rivée, comme le reste de la nature, à cette nécessité, tournerait sans répit dans ce cercle infrangible du devenir et de la mort, si l'Unité n'échappait point nécessairement à la constante opposition des nombres.

En effet, l'Unité, la Monade n'est ni paire ni impaire. Ou plutôt elle est paire et impaire à la fois, puisque, ajoutée à tous les nombres pairs, elle les transforme en impairs, et réciproquement. A lui seul, le Un fait donc contrepoids à toute la Nature ; et, tandis que la Nature est informée sur les nombres, la monade, qui subsiste en dehors des nombres tout en produisant chacun d'eux, est séparée de la nature et la contient tout entière. « Qu'est-ce que la Nature ? », interrogeait le catéchiste pythagoricien, et le catéchumène de réciter la leçon apprise :

1. Plut., *De Is. et Osir.*, 48. Cf. Robin, *op. cit.*, p. 70.

« C'est l'Autre » [1] ; l'Autre, c'est-à-dire le domaine des contrastes, de l'hétérogène et de l'instable. L'Unité, par contre, c'est l'essence immuable et perpétuellement mobile[2], qui, telle une ceinture de pure flamme, enferme et régit les oscillations de la Nature : c'est Dieu, dont la nature tire sa forme, ses énergies et ses mouvements, mais qui en diffère radicalement : ἕτερος τῶν ἄλλων[3]. Ainsi le pythagorisme arrachait les hommes au torrent qui les roule et leur montrait, dans les zones supérieures de la sphère cosmique, le firmament d'impondérable éther auquel tous les corps étaient suspendus.

En même temps, il retrouvait en eux cette Unité divine sans laquelle le monde, dont le microcosme humain résumait la sublime ordonnance, leur eût semblé à tout jamais inintelligible. Car, de même que, dans la sphère, avec laquelle se confond le *cosmos*, il faut compter, non seulement les quatre éléments physiques, air, eau, terre et feu, qui la remplissent, mais le volume, ou, comme le dira le pythagoricien Philolaos dans la seconde moitié du v^e^ siècle avant J.-C., le « tirant » — « ὁλκός » — qui la circonscrit, la soutient et l'anime[4], de même on doit convenir

1. Aristote, fr. 207 ; cf. le commentaire de Rostagni, *op. cit.*, p. 43-44.

2. Cf. Rostagni, *op. cit.*, p. 140 : La nature est soumise à un mouvement qualitatif : μεταβολή. Le Un, qualitativement immuable, tourne dans un mouvement de position : κίνησις. Et ce mouvement circulaire et perpétuel est signe de sa divinité ; voir plus bas, p. 168, les citations d'Alcméon.

3. Philolaos, fr. 20 Diels ; cf. Rostagni, *op. cit.*, p. 43.

4. Philolaos, fr. 12 Diels ; cf. Wilamowitz-Mœllendorff, *Platon*[2], Berlin, 1920, I, p. 91-92.

que deux âmes coexistent dans l'homme : l'une, issue de l'accord momentané des nombres contraires, grandit avec le corps et périt avec lui pour renaître dans l'harmonie de chaque réincorporation ; l'autre, principe des variations qu'elle enveloppe, préexiste et survit aux combinaisons des nombres, éternellement harmonieuse et une, comme la monade dont elle est l'émanation[1]. Alcméon, qui vécut à Crotone quand y prêchait Pythagore[2], oppose aux hommes, corps animés, et, cependant, destinés à mourir, parce qu'ils sont impuissants à « réunir le commencement et la fin »[3], leurs âmes, qui sont immortelles en raison de leur affinité avec les êtres immortels, la lune, le soleil, les astres, la voûte céleste[4] ; et un pythagoricien très ancien, dont Alexandre Polyhistor transcrivit la doctrine au 1er siècle avant notre ère, distingue pareillement cette âme inférieure, principe vital et faculté sensorielle, qui est mortelle comme le corps de tous les animaux, et l'esprit, que l'homme est seul à posséder et qui, émission divine dans un être périssable, ne saurait s'anéantir[5]. En d'autres

1. Cf. Rostagni, *op. cit.*, p. 101-105.

2. Aristote, *Mét.*, I, 5, 986 a, 27 : Ἀλκμαίων ὁ Κροτωνιάτης ἐγένετο [ἀνήρ (Gomperz) — νέος (Diels)] ἐπὶ γέροντι Πυθαγόρᾳ ἀπεφήναντο δὲ παραπλησίως τούτοις [τοῖς Πυθαγορείοις]. Cf. le commentaire de Rostagni, *op. cit.*, p. 94, n. 3

3. Alcméon, fr. 2 Diels ; cf. Rostagni, *op. cit.*, p. 132.

4. Alcméon, fr. A 12 Diels ; cf. Rostagni, *op. cit.*, p. 132.

5. Alex. Pol., ap. Diogène Laerce, VIII, 30 : καὶ τὸ μὲν φρόνιμον ἀθάνατον, τὰ δὲ λοιπὰ θνητά. Delatte, *Vie de Pythagore*, p. 222, a démontré que cette citation était exempte de toute influence platonicienne. Wellmann, *Hermes*, 1919, p. 248, l'a rattachée à Xénophile, disciple de Philolaos. Mais rien n'empêche qu'elle soit plus ancienne encore.

termes, le pythagorisme instaurait Dieu dans les profondeurs de la conscience comme dans celles de la sphère céleste ; et, de raisonnement en raisonnement, il amenait les hommes à dépouiller leur âme corruptible pour ne plus s'identifier qu'à l'âme éternelle descendue en eux des sommets vertigineux du ciel éthéré. Au terme de ses analyses mathématiques, il rejoignait la mystique des sectes populaires qui, dans l'Italie du VI^e^ siècle avant J. C., avaient de toutes parts envahi les cadres officiels des cultes helléniques. Il lui apportait un commencement de justification et de redressement rationnels, et la discipline de sa réflexion logique ; mais, surtout, il lui emprunta sa puissance d'action ; et c'est à elle, vraiment, qu'il doit d'avoir transmué sa philosophie déductive en une religion révélée[1].

*
* *

Des trouvailles archéologiques récentes ont démontré la haute antiquité, dans l'Italie méridionale, de mystères où les dieux jouent un rôle, inconnu de l'ancienne épopée, dont le but est d'expliquer à ses mystes la destinée humaine et de les protéger contre la mort. Peut-être ces mystères avaient-ils été influencés par les cultes indigènes auxquels les colons grecs s'étaient heurtés en abordant au *Far-west* de l'hellénisme ? Peut-être se sont-ils

1. Cette manière de voir fût-elle erronée alors, la présente démonstration n'en serait en rien gênée, puisque la basilique de la Porte Majeure est postérieure à la renaissance « nigidienne » du pythagorisme qui a sûrement fondu les deux tendances ; cf. *supra*, p. 161 n. 1 et *infra*, p. 196 et suiv.

organisés autour de ces sanctuaires de Locres et de Tarente, où l'on vénérait deux divinités parèdres, une Mère, déesse de la fécondité et souveraine des morts, et un jeune dieu, son fils[1]. En tout cas, dès le VI^e^ siècle avant notre ère, ils étaient constitués de toutes pièces, sous l'invocation du Dionysos de l'orphisme. Des *ex-voto*, qui remontent à ces temps archaïques et qui furent exhumés de Locres, il y a dix ans, associent son image à celle de Perséphone et d'Hadès, comme celle de l'intercesseur dont la propre résurrection assure ses adorateurs contre la mort[2]. Sa passion et sa gloire, racontera-t-on plus tard, avaient été célébrées par un poète plus ancien qu'Homère, Orphée, fils de la muse Calliope, dont la tragique destinée avait ressemblé à celle de son dieu, et dont la lyre avait dompté Cerbère. Né de l'union de Zeus avec Perséphone, Zagreus, le Dionysos que chantait Orphée, avait été, tout jeune encore, déchiré à belles dents par les cruels Titans ; mais Zeus put soustraire le cœur de son enfant à leur voracité et le ranimer pour toujours ; et, des cendres des Titans qu'en sa colère il avait foudroyés, il fit surgir les hommes en qui subsistent deux natures, l'une, radieuse comme la sienne, l'autre corrompue comme celle des meurtriers. En invoquant Dionysos, en le fléchissant par leur piété, en se purifiant dans les pratiques de son culte,

1. Sur ces cultes, voir le livre de Giannelli, *Culti e miti della Magna Grecia*, Florence, 1924 ; et sur ceux de Sicile, qui leur sont apparentés, celui de Ciaceri, *Culti e miti nella storia dell' antiqua Sicilia*, Catane, 1911.

2. Cf. Oldfather, *Funde aus Lokroi, Philologus*, LXIX, 1910, p. 114-123.

les hommes parviendront à abolir en eux la nature titanique dont ils sont souillés en ce bas monde et à partager un jour son immortalité bienheureuse[1]. Telles sont les croyances que partageaient les colonies grecques de l'Italie méridionale, quand le pythagorisme s'y vint enraciner. Il respira dès son origine cette atmosphère religieuse. Il en sera imprégné jusqu'à la fin de son histoire. Comme les orphiques, il dédoublait la nature humaine. Comme eux encore, il proposait à l'humanité d'arracher d'elle ce qui n'était pas l'essence divine. Comme eux, enfin, il aspirait à la délivrer du monde où elle était enchaînée comme en une mouvante prison, à l'exalter jusqu'à Dieu. Il poursuivait la même fin qu'eux. Il employa leurs moyens.

Les orphiques s'accommodaient du polythéisme ; ils avaient choisi entre ses divinités ; mais, par Dionysos Zagreus, objet de leur prédilection, ils se rattachaient au Zeus canonique de l'*épos*, père des dieux et des hommes ; et leur préférence, en reléguant d'autres noms à l'arrière-plan, ne décimait point les listes des théogonies. Ils avaient imaginé des fables nouvelles, mais en cela ils s'étaient montrés fidèles à l'esprit de la mythologie grecque, qui ne connaissait pas la rigidité des dogmes, et qu'enrichissait, sans l'altérer, la fantaisie des aèdes. Le pythagorisme, lui aussi, enveloppa sa révolution d'apparences conservatrices. Bien qu'il se fût élevé à une conception

1. Je ne fais que résumer ici l'esquisse rapide, mais heureuse, qu'a tracée des débuts de l'orphisme le livre de M. Boulanger, *Orphée*. Paris, 1925, p. 17 et suiv. On y trouvera une bibliographie de la question.

monothéiste de l'Univers, il se garda bien de dépeupler le panthéon des cités où il prétendait recruter ses adeptes ; et, tandis que les hymnes orphiques exaltent leur poésie vers Zeus, dieu suprême, comme vers le dieu unique, commencement, milieu et fin de toutes choses, sur la terre, sur la mer, et dans le ciel étoilé[1], le pythagorisme garde l'Olympe, séjour commun des dieux de la Fable, mais au lieu de le rapetisser à la taille d'une cime de montagne, imposante et neigeuse au bord des flots, il l'identifie à l'Éther qui couronne la sphère, et, par conséquent, à l'Unité divine qui contient tout et qui gouverne tout[2]. Par là, il mine l'anthropomorphisme ; mais, s'il enlève aux dieux une forme qui les amoindrirait, en même temps il s'interdit d'être iconoclaste : il leur maintient, et leurs noms distincts, et leurs droits respectifs sur la piété des hommes. Tantôt il les isole dans les astres que baigne l'Éther, Artémis dans la lune, Apollon dans le soleil, Aphrodite et Arès dans leurs planètes, Hestia dans le feu central[3], tantôt il leur confère la puissance créatrice qu'il assigne à certains nombres[4]. En eux, toujours, il vénère le divin qu'ils manifestent, et qui continue de transparaître à son regard, dans les fictions des poètes, et derrière les statues des temples[5]. Au lieu d'écarter la mythologie,

1. Cf. Kern, *Orph. fr.*, 21.

2. Philolaos, fr. A 16 Diels.

3. Philolaos, fr. A 17 Diels. C'est la théorie qu'au IVe siècle développera le néo-platonicien Salluste, *De diis et mundo*, ch. 4 et suiv.

4. Cf. les *Theologoumena arithm.* du Ps. Jamblique (éd. de Falco, *passim* et notamment, p. 14, 7 ; 41, 12 ; 49, 13).

5. Voir les passages caractéristiques de Plutarque, *Numa*, 8 et de Jamblique, *V. P.*, 28, 151 : Καὶ τιμᾶν τοὺς θεοὺς Ὀρφεῖ παρα-

il l'interprète : avec ingéniosité et ravissement, il y découvre une traduction anticipée de sa créance, des confirmations indirectes de sa doctrine, les formes, les métaphores et les symboles où filtre la lumière dont l'éclat, tout d'un coup dévoilé, eût vainement ébloui la plupart des intelligences humaines ; et, finalement, c'est aux dieux mêmes dont il bouleversait l'empire et modifiait la nature qu'il rapportera l'origine de ses conceptions théologiques.

Pour ses sectateurs, le nom de Pythagore décèle déjà sa mission : il est celui qui répand sur la terre les vérités, émanées de Zeus[1], que dispense Apollon[2]. On raconta

πλησίως ἱσταμένους αὐτοὺς ἐν τοῖς ἀγάλμασι καὶ τῷ χαλκῷ, οὐ ταῖς ἡμετέραις συνεζευγμένους μορφαῖς ἀλλὰ τοῖς ἱδρύμασι τοῖς θείοις, πάντα περιέχοντας καὶ πάντων προνοοῦντας καὶ τῷ παντὶ τὴν φύσιν καὶ τὴν μορφὴν ὁμοίαν ἔχοντας. Ici Jamblique se rapproche beaucoup plus de la théorie développée dans le Περὶ ἀγαλμάτων de Porphyre que de son propre traité du même nom (cf. Bidez, *Vie de Porphyre*, Gand, 1913, p. 27, n. 1). Mais celle de Porphyre, par l'intermédiaire de Chairémon (*ibid.*, p. 153), remontait au moins jusqu'au néo-pythagorisme (sur le pythagorisme platonisant de ce singulier stoïcien du 1er siècle de notre ère, cf. Schwartz, *P. W.*, s. v°, III, c. 2027).

1. Philostrate, *Vit. Apoll.*, I, 1, 2 : Οἱ ὁμιληταὶ ἐτίμων αὐτὸν (Pythagore) ὡς ἐκ Διὸς ἥκοντα. C'est sans doute au pythagorisme que Virgile a emprunté dans l'*Énéide* le curieux parti pris qu'il observe de ramener à Zeus, par l'intermédiaire d'Apollon, toutes les prophéties de son époque. Cf., sur ce point, J. Carcopino, *Virgile et les origines d'Ostie*, Paris, 1919, p. 675.

2. Au ve siècle av. J.-C., Aristippe donnait déjà cette étymologie que nous a transmise Diogène Laerce, VIII, 21 : Ὅτι τὴν ἀλήθειαν ἠγόρευεν οὐχ ἧττον τοῦ Πυθίου. Apollonius de Tyr propose cette variante que préfère Jamblique, *V. P.*, 7 : Ὅτι ἄρα ὑπὸ τοῦ Πυθίου προηγορεύθη αὐτῷ [Μνησάρχῳ]. Peu importe la contradiction. L'essentiel, comme le marque Delatte, *La vie de Pythagore*, p. 194, c'est que les deux notices établissent un rapport entre le nom de Pythagore et le culte d'Apollon Pythien.

qu'il avait été instruit par la Pythie [1], et dans les généalogies dont on l'a nanti par la suite, ou il descend du dieu pythien [2], ou il se confond avec lui [3]. De son vivant, si l'on en croit un récit qui, probablement, remonte à l'*Abaris* d'Héraclide de Pont, il n'avait, pour convaincre les incrédules, qu'à leur montrer sa cuisse d'or [4]. Ses premiers disciples, au témoignage d'Aristote, s'en allaient répétant : il y a une espèce d'animal raisonnable qui est le dieu ; une autre est l'homme ; Pythagore est un exemple de la troisième [5]. Quatre cents ans après, sa divinité ne faisait plus de doute pour ses fidèles, et Trogue-Pompée, au premier siècle av. J.-C., enregistre sans surprise qu'à Métaponte on avait érigé sa maison en un temple où il était couramment adoré [6]. Autant et mieux que les dionysiastes, dont Bacchus avait institué le culte en personne [7], ou encore que les orphiques, dont le poète était fils d'une Muse [8], les pythagoriciens se prévalaient d'une gnose surnaturelle ; et ils n'avaient pas besoin, pour leurs croyances, d'autre preuve que la parole de leur maître divin : « Αὐτὸς ἔφα ». « Il l'a dit » était l'affirmation sans réplique, le postulat incontestable qui suffisait à apaiser et remplir

1. Porphyre, *V. P.*, 41 ; Diogène Laerce, VIII, 21.
2. Porphyre, *V. P.*, 2 ; Jamblique, *V. P.*, 5.
3. Aristote cité par Elien, *Hist. Var.*, II, 26 (cf. Jamblique, *V. P.*, 135 ; Porph., *V. P.*, 28).
4. Porph., *V. P.*, 28 ; Jamblique, *V. P.*, 91-92 et 135 ; Diogène Laerce, VIII, 21.
5. Aristote, fr. 187, cité par Robin, *op. cit.*, p. 62.
6. Trogue-Pompée, ap. Justin, XX, 4.
7. Cf. les *Bacchantes* d'Euripide.
8. Cf. les premières notices des *Orphicorum Fragmenta*, d'Otto Kern.

leurs consciences[1]. Et, dès lors, comme plus tard saint Anselme poursuivra la raison sur les traces de la foi, ils n'avaient plus à demander à leur philosophie que de rejoindre après coup le terme où, d'un bond, les avait transportés l'intuition de Pythagore, vrai médiateur entre le ciel et la terre, également capable de comprendre le langage des bêtes[2] et de s'entretenir avec les fleuves[3], de se rappeler ses existences antérieures, d'Euphorbe à Pyrrhos[4], et de déchiffrer, avant qu'elles fussent écrites, les pages de la destinée[5], de vivre simplement au milieu des hommes et, néanmoins, d'entendre, comme s'il siégeait sur la cime de l'Olympe[6], le chant inexprimable des sphères[7].

Mais, puisqu'elle s'alimentait à une source divine, la prédication de Pythagore revêtit un caractère sacré et s'entoura de précautions religieuses. Comme il y avait des thiases dionysiaques et des mystères orphiques, il y eut une initiation pythagoricienne imposée suivant une pro-

1. Cicéron, qui reste philosophe et rationaliste, n'a pas compris la valeur sacrée du ἱερὸς λόγος ; cf. *De natura Deorum*, I, 5, 10 : *Nec vero probare soleo id quod de Pythagoreis accepimus ; quos ferunt, si quid affirmarent, in disputando, cum ex iis quaereretur quare ita esset, respondere solitos : Ipse dixit. Ipse autem erat Pythagoras.* L'αὐτὸς ἔφα (cf. Suidas, s. v°) caractérise les θεοῦ φωναί (Diogène Laerce, VIII, 14; cf. Delatte, *La vie de Pythagore*, p. 180).

2. Porphyre, *V. P.*, 24, 27, 29, 30.

3. Diogène Laerce, VIII, 11; cf. Delatte, *La vie de Pythagore*, p. 171.

4. Porphyre, *V. P.*, 45; Diogène Laerce, VIII, 5.

5. Sur la mantique pythagoricienne, cf. Diogène Laerce, VIII, 20; Porphyre, *V. P.*, 36; Jamblique, *V. P.*, 149-150.

6. Cf. *supra*, p. 172.

7. Jamblique, *V. P.*, 65; Porphyre, *V. P.*, 30.

gression rituelle à des privilégiés dont elle réglait l'existence, dictait les devoirs et procurait la palingénésie. Sans doute, à Crotone, Pythagore avait fréquenté les temples de la cité, ceux d'Hèra et des Muses, en particulier[1]. L'on citait les cas où il y était venu vouer les offrandes accoutumées[2]; et ses élèves, interrogés pour savoir ce qu'il y a de plus juste au monde, proclamaient aussitôt que c'était l'acte du sacrifice[3]. Mais ils le consommaient à leur façon, choisissant le jour et la victime d'après les prescriptions qu'on leur avait inculquées[4]; et s'ils pénétraient dans tous les sanctuaires, en se conformant, d'ailleurs, dans leurs démarches, et leurs gestes, à des règles inconnues du vulgaire[5], ils avaient des salles de réunion qui ne s'ouvraient qu'à eux et où ils célébraient, loin du commun, les cérémonies qui leur étaient réservées. Lorsque dans l'Italie méridionale, une réaction violente se déchaîna contre eux, le premier soin de leurs adversaires fut de détruire les retraites où s'abritait leur religion[6]. Partout, en effet, où le pythagorisme avait récolté des adhésions, il avait rassemblé des « hétairies » dont les confrères ne différaient que par le degré de perfectionnement auquel ils étaient parvenus : les novices, auxquels défense était

1. Jamblique, *V. P.*, 50, 56, 61, 185.
2. Cf. Delatte, *La vie de Pythagore*, p. 173.
3. Jamblique, *V. P.*, 82; cf. Robin, *op. cit.*, p. 66.
4. Cf. Delatte, *La vie de Pythagore*, p. 174.
5. Voir surtout les préceptes commentés par Jamblique à la fin de son Προτρεπτικός. Sur les libations aux Dioscures et à Héraclès, cf. Jamblique, *V. P.*, 155, et *infra*, p. 232.
6. Jamblique, *V. P.*, 249 (d'après Aristoxène); et 261 (d'après Timée).

faite de sonder la doctrine qui leur était communiquée et qu'un rideau séparait du maître ; les pythagoriciens accomplis, qui étaient admis à sa vue et pouvaient converser avec lui [1]. Les uns et les autres étaient tenus par le secret qui oblige les mystes, et auquel ils s'étaient engagés sous la foi d'un serment solennel par « Celui dont ils avaient reçu la *Tetraktys*, la décade puissante et mystérieuse, source et racine de l'Éternité » [2]. Aussi bien tous les pythagoriciens n'avaient-ils d'autre but que d'atteindre Dieu, suivant la maxime de la secte — ἕπου θεῷ [3] —, et, par l'observance attentive d'injonctions minutieuses, de mériter le salut éternel qui, à toutes les phases de leur histoire, apparaît comme le principe et la fin de leur effort. Dans cette poursuite de leur idéal, ils associaient bizarrement des formules éclatantes et profondes et des arguties obscures et dérisoires [4], des pratiques dérivées des préjugés populaires et imprégnées d'un grossier matérialisme, lustrations, abstinences et *tabous*, et le culte désintéressé des plus hautes vertus : cette combinaison de superstitions

1. Cf. Delatte, *Essai*, p. 9. Ceux dont le rôle se borne à écouter deviendront les « acousmatiques » ; cf. *infra*, p. 267.

2. Jamblique, *V. P.*, 150 ; cf. Porphyre, *V. P.*, 20. Sur le secret, cf. Diogène Laerce, VIII, 15 et Jamblique. *V. P.*, 246.

3. Sur l'importance de ce « principe régulateur », cf. Delatte, *Essai*, p. 5 et *Études*, p. 73 et suiv.

4. Delatte, *La vie de Pythagore*, p. 231, a dressé une liste de concordances tout à fait suggestives entre ces prescriptions et celles des cultes : 1) θύειν χαὶ ἀνυπόδητον (Aristote, dans Jamblique, *V. P.*, 85) = réglements d'Andanie (Michel, 694), de Ialysos (*ibid.*, 434), de Lycosura (Dittenberger II², p. 803) ; 2) défense de porter des anneaux (Jamblique, *Protr.*, 21) = règlement de Lycosura ; 3) emploi de linges blancs pour l'ensevelissement des morts (Jamblique, *V. P.*, 155) = règlement de Iulis (Michel, 398), etc.

archaïques et d'un grand idéal acheva de les rapprocher des dionysiastes et des orphiques, au point que, dès le milieu du v^e^ siècle avant notre ère, un observateur judicieux, mais profane, comme Hérodote, n'arrivait déjà plus à les en distinguer[1].

La confusion s'épaissit encore quand la haine se fut abattue sur les confréries pythagoriciennes des premières générations. Elles avaient été assez puissantes vers 510 av. J.-C. pour pousser leurs membres, dont la discipline secrète et l'austérité privée firent la force publique, au gouvernement de Crotone, de ses alliés et de ses sujets[2]. Mais bientôt leur grandeur causa leur perte, et, pour éviter les massacres dont leurs chefs étaient tombés victimes, elles durent désormais se cacher ou se travestir. Jusque-là, les pythagoriciens avaient pu afficher et maintenir leur originalité, et, au surplus, la place qu'ils avaient conquise dans l'État l'avait mise en pleine lumière. Après 450 av. J.-C., leur « ordre », dispersé à Rhégium, à Élée, à Tarente, à Phlionte et à Thèbes, abandonna la politique et dut s'adapter, dans chacune de ces villes, à l'esprit du milieu où ses débris s'étaient fixés[3]. Renonçant

1. Hérodote, II, 81.
2. Cf. *supra*, p. 163.
3. Cf. le jugement particulièrement pénétrant porté sur ces succursales par M. Bidez, *La biographie d'Empédocle*, Gand, 1894, p. 121 : « Elles s'accommodaient chacune au milieu qui pouvait lui fournir des élèves, etc. » Selon M. Delatte, la littérature pythagoricienne permet d'observer, dès la seconde génération pythagorique, un affaiblissement de la mystique qui n'aurait ainsi recouvré sa vigueur originelle que dans la renaissance romaine. Mais si approfondie que soit la recherche des sources, et méthodique leur classe-

par force à devenir un super-état, il ne chercha plus comme les autres sectes à mystères qu'à susciter dans le for intérieur de ses adhérents une super-humanité. Il perdit ainsi, vis-à-vis d'elles, le plus accusé de ses caractères distinctifs, dans le moment où les conditions précaires de son existence le contraignaient à voisiner davantage et même à composer avec elles. Tantôt, c'est Pythagore qui sera représenté comme l'élève d'Aglaophamos, lui-même initié par Orphée[1], tantôt, au contraire, c'est le Gète Zamolxis dont on dira qu'il avait recueilli de Pythagore les leçons dont sortirent, et le druidisme des Celtes, et l'orphisme des Thraces[2]. Issus d'aspirations communes, les convents pythagoriciens et les sociétés orphiques resserrèrent leurs liens dans la mauvaise fortune. M. Leopold a pu soutenir avec vraisemblance que, dans les tombeaux de Thurii, d'où furent exhumées les lamelles d'or à prières orphiques, avaient été déposés, au tournant du IV^e^ et du III^e^ siècles av. J.-C., les derniers pythagoriciens de Sybaris[3]. De même, il est probable qu'en 186 avant J.-C. le Sénat romain n'eût point pourchassé avec tant d'acharnement les complices des Bacchanales, s'il n'avait point pressenti dans les

ment, celles-ci ne nous apportent jamais, dans l'état de délabrement où elles nous sont parvenues, qu'un aspect du réel, et il y a peut-être imprudence à croire qu'on peut le reconstituer avec autant de précision. Quoi qu'il en soit, d'ailleurs, de cette controverse, ce qui importe, c'est la prédominance du caractère mystique du pythagorisme tant au V^e^ siècle av. J.-C. qu'aux environs de notre ère.

1. Jamblique, *V. P.*, 28, 148, 151.

2. Hippolyte, *Elenchos*, I, 2, 17, p. 8 Wendland.

3. Leopold, *Mélanges*, p. 197. M. Delatte n'est pas loin de partager son opinion, *Essai*, p. 7.

désordres de leurs associations le réveil d'une agitation semblable à celle qui, sous le règne du pythagorisme ancien, trois siècles auparavant et dans les mêmes régions, avait uni en une fédération redoutable toute l'Italie du Sud[1]. Au vrai, les éléments dionysiaques et orphiques sont indissolubles, dans la Péninsule, encore plus du développement que des origines du mouvement pythagoricien, et il n'y aura pas lieu d'être surpris qu'il s'en rencontre dans la basilique de la Porte Majeure[2]. Au début, l'influence des philosophes sur les sectes orphiques avait été au moins aussi forte que l'action inverse[3]. Dans les âges suivants, l'orphisme s'absorbe toujours davantage dans le mystique qui, de plus en plus, prédominait chez les pythagoriciens. Quand l'orphisme eut disparu comme culte établi[4], il subsista comme tendance au sein du néo-pythagorisme ; et le néo-pythagorisme, à son tour, insinua ses conceptions jusque dans les thiases de

1. M. De Sanctis, *Storia dei Romani*, IV, 1, p. 598-599, écarte l'idée que la répression des Bacchanales ait été, à quelque degré que ce soit, commandée par des motifs d'ordre social ou politique. Et pourtant il est le premier à évaluer par milliers le chiffre des victimes qu'elle aurait faite. Sur les principes qui ont dirigé la répression, et qui sont d'ordre essentiellement politique, la lumière paraît avoir été faite grâce aux analogies saisissantes relevées dans l'histoire des Lagides, par Cichorius, *Römische Studien*, Leipzig-Berlin, 1922, p. 22.

2. Cf. *supra*, p. 155 et suiv. Ces éléments ont été mis spécialement en relief par M. Leopold et M. Nock (cf. *supra*, p. 159, n. 2).

3. Eduard Zeller, *La philosophie des Grecs*, trad. Boutroux, I, p. 59.

4. M. André Boulanger a insisté avec raison, dans son livre récent sur Orphée, sur l'impossibilité où il s'est trouvé d'en relever les traces à Rome.

Dionysos[1]. Déjà au IIe siècle avant notre ère, le grammairien alexandrin Epigénès attribuait à un pythagoricien la rédaction du discours sacré d'Orphée et de sa descente aux enfers, et à un autre, celle du *Péplos* et des *Physika* qui circulaient de son temps sous le nom du poète thrace[2]. Plus tard, lorsque le pythagorisme sortira de son apparente léthargie, sa mainmise sur la littérature orphique paraît un fait accompli : Cicéron rapporte, en gros, au pythagoricien Cercops tous les écrits d'Orphée[3], et son contemporain P. Nigidius Figulus appelle doctement le témoignage d'Orphée au secours de la propagande pythagoricienne[4]. Jamais, d'ailleurs, si ce n'est à Crotone vers 500 av. J.-C., celle-ci n'a été plus intense que dans la Rome de César et des premiers empereurs. C'est vraiment l'époque de sa plus grande faveur, celle où sa philosophie imprègne tous les systèmes, où sa mystique rassemble l'élite en ses chapelles. Après quatre siècles, le feu qui couvait sous les décombres des incendies de 450 av. J.-C. s'élève à nouveau en une large et vigoureuse flambée.

1. C'est ce qu'a bien vu, il y a trente ans, feu Dieterich, *Nekyia*, p. 85 : « Wir können von pythagoreisch-orphisch-bakchischen Gemeinden und Mysterien in Unteritalien sprechen. Denn die einzelnen Elemente sind alsbald für uns wenigstens ununterscheinbar ineinander geflossen. » Et c'est ce qu'a définitivement démontré M. Cumont, *After Life*, p. 35 : « Its influence (de l'orphisme) was perpetuated because it was absorbed by Pythagorism. »

2. Épigénès, ap. Clém. Alex., *Stromat.*, II, 81, 7 Stählin. Sur son temps, cf. Cohn, *P. W.*, VI, c. 65 et Cahen, *Callimaque*, Paris, 1922, p. 3.

3. Cic., *De Nat. Deor.*, I, 38, 107.

4. Servius[2], *Ad Buc.*, IV, 10.

*
* *

A vrai dire, il n'avait jamais risqué de s'éteindre, et la *diaspora* pythagoricienne, consécutive aux révolutions de Crotone, en avait diversifié et étendu, plutôt que ralenti, la propagation latente[1]. Dès la fin du IVe siècle av. J. C. Aristoxène de Tarente en situait le foyer en terre étrusque[2] et signalait ses progrès à travers la Messapie, la Lucanie, le Picenum et jusqu'à Rome même[3]. De fait, le fameux censeur de l'année 312 av. J.-C. Appius Claudius Caecus passe pour avoir adhéré au pythagorisme : du moins Cicéron cite-t-il de lui, comme imbu de pythagorisme, un poème que Panétius, déjà, appréciait avec éloges[4]. Vers

1. Sur les ramifications du pythagorisme de Tarente, à partir du gouvernement du pythagoricien Archytas, cf. les excellentes remarques de Pais, *Storia critica di Roma*, I, p. 83 et *Italia antica*, II, p. 298. Une histoire du pythagorisme italien et romain serait à écrire. On en trouvera une intéressante esquisse dans le livre de Gianola, *La fortuna di Pitagora presso i Romani dalle origini fino al tempo di Augusto*, Catane, 1921 : plusieurs des faits et des textes mentionnés ci-après y ont été réunis.

2. Aristoxène ap. Diogène Laerce, VIII, 1 (cf. Plut., *Qu. Conv.*, VIII, 7, 1 et Jamblique, *V. P.*, 127). Les fables sur Pythagore étrusque, très en vogue au 1er siècle de notre ère, n'ont pu naître que dans un milieu étrusque et étruscisant. Cf. Delatte, *La vie de Pythagore*, p. 147-148. Furtwängler, *Antike Gemmen*, III, p. 258, a montré l'influence du pythagorisme sur l'élaboration des prétendus livres du Tagès étrusque.

3. Aristoxène, ap. Porphyre, *V. P.*, 22. Cf. Jamblique, *V. P.*, 152 : ἐν δὲ τοῖς Λατίνοις ἀναγινώσκεσθαι τοῦ Πυθαγόρου τὸν ἱερὸν λόγον.

4. Cic., *Tusc.*, IV, 1, 4 : *Mihi quidem etiam Appii Caeci carmen, quod valde Panaetius laudat epistula quadam, quae est ad Q. Tuberonem, Pythagoreum videtur.* Sur ce témoignage cicéronien, cf. les justes observations de Pais, *Storia di Roma*, I, 2, p. 671, n. 1. M.

le même temps, une *gens* illustre du patriciat, celle des *Aemilii*, se rattachait, par une laborieuse phonétique, à un prétendu fils de Pythagore, Marmacos ou Mamercos, dont elle se figurait retrouver le souvenir dans l'un des surnoms — *Mamercus* — que ses membres ont préféré entre 376 et 270[1]. Simultanément, lors des guerres samnites, entre 298 et 290 av. J.-C., la popularité de Pythagore avait grandi dans les classes dirigeantes de Rome, au point que, sur un ordre sollicité de la Pythie, sa statue fut dressée sur le Forum comme un hommage au plus sage de tous les Grecs[2]. Bientôt il eut mieux encore : quand, à partir de 250 av. J.-C., des immigrés de Calabre et d'Apulie s'efforcèrent de monnayer aux Romains les trésors de la littérature grecque, Pythagore

l'abbé Lejay s'est donné beaucoup de mal pour le réfuter (*Rev. de Philologie*, 1920, p. 137).

1. Ces prétentions sont rappelées par Plutarque, *Numa*, 8, et *P. Aem.*, 1. Dans ces deux passages de Plutarque, les Aemilii Mamerci prétendent descendre de Mamercos, un fils de Pythagore qu'ignorent ses biographes. Ceux-ci ne connaissent que Marmacos, que certaines traditions donnent, non pour fils, mais pour père à Pythagore (Diogène Laerce, VIII, 1). On voit très bien comment les généalogistes romains ont tiré le petit-fils du grand-père, avec, au passage, quelque déformation. Ils ont dû procéder à l'opération, dans la période où, chez les Aemilii, le *cognomen* Mamercus se substitue au *cognomen* plus ancien Mamercinus. Il suffira de consulter la nomenclature des *Aemilii* au *P. W.*, I, c. 568-571, pour s'apercevoir qu'aux *Mamercini*, tribuns ou consuls en 415, 391, 388, 383, 374 et 344 av. J.-C., ont succédé, dans les *Fastes consulaires*, des Mamerci en 316, 284 et 270. Cf. sur ce *cognomen* les sagaces observations de Münzer, *Römische Adelsparteien u. Adelsfamilien*, Stuttgart, 1920, p. 156.

2. Pline, *N. H.*, XXXIV, 26 : *Invenio et Pythagorae et Alcibiadi in cornibus comitii positas (statuas), cum bello Samniti Apollo Pythius iussisset, fortissimo Graiae gentis et alteri sapientissimo simulacra celebri loco dicari.*

entra avec eux dans les lettres latines. La première en date de leurs épopées, les *Annales* d'Ennius, débute par le récit d'un songe où Homère était apparu au poète de Rudiae et déroulait devant lui la suite des incarnations au travers desquelles l'âme de l'aède avait fini par revivre en sa personne[1]. En bon élève d'Épicure, Horace ironisera plus tard sur ces chimères pythagoriciennes[2]. Mais Ennius y était attaché comme à une sûre et chère croyance[3], et il ne l'eût pas affichée ainsi dans ses vers, s'il n'avait su toucher les cœurs de ses contemporains et s'en faire admirer. Ses protecteurs, ses amis, le cercle de Scipion l'Africain en étaient assurément imbus, et Cicéron ne commettra aucun anachronisme en faisant exposer par le vainqueur de Zama, dans un rêve du vainqueur de Numance, la pure doctrine de la secte sur le retour des Élus à leur patrie divine. Le langage qu'il lui prête, à la fin de son *De Republica*, n'est pas différent de celui qu'Ennius a placé dans la bouche du héros au lendemain même de sa mort : « Et devant moi seul, s'ouvre la plus grande porte du ciel » :

Mi soli caeli maxima porta patet[4].

De l'entourage de Scipion, les idées pythagoriques étaient descendues en des couches plus humbles de la

1. Schol., *ad Pers.*, I, 21 et Perse, VI, 10 et suiv.
2. Hor., *Ep.*, II, 1, 52 : *Somnia Pythagorea.*
3. Sénèque, *Ep.*, 86, 1 : *animum eius in caelum ex quo erat rediisse persuadeo mihi.*
4. Sénèque, *Ep.*, 108, 34 ; cf. Ennius, p. 216 Vahlen[2].

société romaine. En 181, la conviction, vainement combattue par Tite-Live et par Cicéron[1], que le pieux roi Numa avait suivi les leçons de Pythagore, était solidement ancrée dans l'opinion. Sans quoi, un faussaire ne se fût point donné la peine, cette année-là, de fabriquer, puis d'enfouir et de retrouver en un coffre de pierre les quatorze livres pythagoriciens qui étaient censés avoir composé la bibliothèque du familier de la nymphe Égérie. Le préteur en charge, Q. Petilius, un ennemi des Scipions, le même qui, quatre ans plus tôt, avait déclenché contre eux la campagne de procès où sombra leur fortune politique, se fit remettre les volumes avant que la curiosité publique eût pu s'en emparer, et, feignant d'y découvrir des théories dangereuses, obtint du Sénat qu'ils fussent brûlés au *comitium*, en présence du peuple, sur un bûcher préparé par les victimaires[2]. L'autodafé de faux livres du roi Numa est un symptôme du sourd travail auquel se livrait, dans la Ville, la pensée pythagoricienne, et des craintes qu'inspirait sa diffusion aux pouvoirs établis. Mais il n'a pas arrêté la marche des idées qu'elle avait exprimées réellement ; et l'on vit bientôt l'allié, sinon l'instigateur des Petilii dans leurs

1. Par Tite-Live, I, 18; par Cicéron, *De rep.*, II, 15, 28 : *Inveteratus hominum error*. Toute l'argumentation chronologique de Cicéron n'a pu extirper cette erreur invétérée. Cf. Ov., *Mét.*, XV, 479 et suiv.; *Fastes*, III, 151-154; *Pont.*, III, 3, 41-46. Du pythagorisme de Numa, rapprocher la tradition sur Pythagore citoyen romain (Plut., *Numa*, 8).

2. Live, XL, 29. Sur l'identité de ce Q. Petilius avec l'un des Petilii du procès des Scipions, et sur ce procès même, cf. De Sanctis *Storia dei Romani*, IV, 1, p. 593, n. 270.

manœuvres contre les Scipions, Caton le Censeur en personne, s'y convertir à son tour : dans le *De Senectute* nous l'entendons discourir, non seulement en admirateur de Pythagore, mais en pratiquant du pythagorisme, comme un homme qui, chaque jour, s'astreint à l'examen de conscience obligé dans la secte[1] ; et nous avons d'autant moins le droit de suspecter la justesse de ce trait qu'en 209 Caton avait été, à Tarente, l'hôte du pythagoricien Néarque[2]. Comme l'amour du grec lui est venu en vieillissant, il s'est remémoré, au soir de sa vie, les entretiens qui avaient impressionné sa jeunesse. Et, au surplus, que Caton lui-même ait cédé à la contagion ne doit pas trop nous étonner. Entre la rude discipline, dont s'enorgueillissait sa génération, et l'ascétisme des pythagoriciens[3], existait une indéniable affinité. A cause de la rigidité de leurs principes moraux, Otfried Muller, autrefois, n'a voulu voir en eux que les représentants de l'idéal épars dans les consciences doriennes, quelque chose comme les théoriciens de la législation spartiate[4]. Grâce à elle, ils furent les bienvenus dans la cité robuste et saine dont la concorde et l'énergie venaient de préserver l'indépendance de l'Italie et s'apprêtaient à lui donner le monde. D'abord elle leur servit de caution et fit passer

1. *Cic., De Sen.*, 11, 38. Sur cet examen de conscience, cf. Timée ap. Jamblique, *V. P.*, 256.

2. Cic., *De Sen.*, 12, 39 et Plutarque, *Cato Cens.*, 4-5.

3. Cf. les remarques de L. Robin, *op. cit.*, p. 200, sur la convergence de la règle pythagoricienne et de l'austérité cynique.

4. Voir sur cette théorie de O. Muller, la juste appréciation de J. Bidez, *La biographie d'Empédocle*, p. 120.

leurs songeries. Puis, une centaine d'années plus tard, dans le mélange des races, l'invasion du luxe, la confusion des partis et l'anarchie des esprits qui suivirent ses conquêtes, la Rome pléthorique et exsangue, frénétique et blasée, de la domination universelle et des guerres civiles, se jeta dans leur mysticisme avec l'illusion d'y puiser à la fois un remède à ses agitations et un réactif de sa satiété.

On peut, en effet, prétendre, sans la moindre exagération, que, dans le siècle qui encadre le début de l'ère chrétienne, le pythagorisme attire de tous les points de l'horizon intellectuel tous ceux qui, avides de certitudes, étouffaient aussi bien dans le vide des sanctuaires de l'État que dans le tourbillonnement d'atomes, à quoi la mécanique aveugle des matérialistes réduisait les corps et les âmes, la nature et l'humanité. Alors vraiment il a dominé, ou orienté, ou influencé toutes les écoles qui ne relevaient pas d'Épicure, et, pour la première fois, il a laissé dans la Ville la trace palpable de ses institutions religieuses.

Les historiens de la philosophie n'ont pas manqué d'être intrigués par ce regain de la pensée pythagoricienne. Mais, s'en tenant à peu près exclusivement à l'évolution des systèmes qu'ils étudient, ils ont cru nous en rendre un compte suffisant en analysant les efforts du « Moyen Portique » pour surmonter la critique dont Carnéade avait ébranlé ses bases[1]. Posant comme axiomes,

1. Je pense surtout au livre classique, par ailleurs si fortement pensé et documenté, et duquel je suis moi-même tributaire ici, de Schmekel, *Die Philosophie der Mittleren Stoa*, Berlin, 1892.

d'une part, que la vie ne peut se produire sans un centre autour duquel elle s'organise et, par conséquent, sans être limitée, et, d'autre part, que le limité ne peut se mouvoir que dans une réalité plus grande que lui, c'est-à-dire dans l'illimité, Carnéade avait offert le choix à ses contradicteurs entre une vie sans Dieu ou un Dieu sans vie. Constatant ensuite que la vie de l'âme résulte de ses sensations et que toute sensation est plaisir ou douleur, il lui assignait la mort, aboutissement de la souffrance, comme le terme fatal, et, par cette dissection implacable, il avait acculé le stoïcisme régnant à la nécessité, soit d'une capitulation totale, soit d'une réforme foncière. Panétius de Rhodes (185-109 av. J.-C.[1]) avait cru sauver l'essentiel, en abandonnant des positions qu'il considérait comme secondaires, l'embrasement cyclique, ou *ekpyrosis*[2], de l'univers éternel et l'immortalité des âmes[3]. Mais, après lui, Posidonius d'Apamée (135-51 av. J.-C.), au lieu de rétrécir la doctrine pour mieux restreindre le champ des objections qu'elle provoquait, imagina de l'étendre au point que la critique s'y dût noyer[4]. Il commença par briser la prétendue antinomie entre le fini et l'infini du monde par une distinction radicale entre la nature, résultante spécifique des qualités de Dieu, et Dieu même, par qui la nature est périodiquement renouvelée ; et, affirmant,

1. Schmekel, *op. cit.*, p. 2-3.
2. Sur l'*ekpyrosis* stoïcienne, qu'il ne faut pas confondre avec la grande année pythagoricienne (μετακόσμησις), cf. Robin, *op. cit.*, p. 418.
3. Cf. Schmekel, *op. cit.*, p. 309 et suiv.
4. *Ibid.*, p. 400.

en outre, que l'âme procède de Dieu, et non de la Nature, et préexiste, par conséquent, aux corps où elle s'incarne, il en tira résolument cette conclusion que, détachée du corps, elle échappe à la douleur et n'est plus sujette à la mort[1]. Il se flattait ainsi de maintenir en son intégrité la pensée de ses prédécesseurs. Mais en réalité il s'en écartait par une double régression. A leur rationalisme, il superposait une mystique qui, au delà du *Timée* et du commentaire qu'il avait composé de ce dialogue platonicien[2], s'en allait rejoindre par la mantique, dont il a plaidé la cause, et par la spéculation sur les nombres, à laquelle il s'est copieusement adonné, la théologie pythagorique. De plus, au sein du monisme du Portique, il déposait le germe du dualisme qu'impliqua, dès l'origine, le *credo* des pythagoriciens[3]. En sorte que, si les modernes ont peut-être abusé de l'œuvre perdue du savant d'Apamée, et font preuve de présomption lorsqu'ils prétendent, soit en reconnaître des chapitres entiers dans les traités cicéroniens[4] et le VI^e^ livre de l'Énéide[5], soit la reconstituer dans le détail de ses parties[6], ils ont

1. Schmekel, *op. cit.*, p. 243 et suiv.

2. L'ἐξήγησις τοῦ Πλάτωνος Τιμαίου ; cf. les témoignages ap. Schmekel, *op. cit.*, p. 13.

3. Cf. Schmekel, *op. cit.*, *passim* et notamment p. 400.

4. Cf. Reinhardt, *Posidonios*, Munich, 1922, p. 472.

5. A l'argumentation de Norden, dans son admirable édition du VI^e^ livre, il suffit d'opposer ces lignes de Reinhardt, *op. cit.*, p. 471 : « Dass er [Posidonius] an ein Leben nach dem Tode geglaubt und mit den Schiksalen der Seele nach dem Tode sich beschäftig hat, bezeugt der Titel seines Werks über Heroen und Dämonen. — Aber was er darin genau gelehrt... hat..., bleibt im Dunkel. »

6. Voir la spirituelle critique de cette « Néphélococcygie posido-

néanmoins raison d'accorder à Posidonius, qui compta les plus grands hommes d'État de la République, et Pompée lui-même, parmi ses auditeurs, l'insigne mérite d'avoir plus que tout autre contribué à remettre Pythagore en honneur dans l'école romaine[1].

De 60 av. J.-C. à 50 ap. J.-C., il n'est pour ainsi dire point de philosophe, de quelque titre qu'il s'affuble, de quelque système qu'il se réclame, qui ne rende hommage ou n'accorde le tribut d'une adhésion au moins partielle au maître de Crotone, dont le prestige est alors à l'apogée. Académiques, stoïciens, éclectiques, péripatéticiens, tous, comme jadis à Crotone[2], tous, plus ou moins, pythagorisent. Cicéron, par exemple, est déjà persuadé que le verbe de Pythagore n'a cessé de retentir à Rome et qu'au surplus un grand nombre d'institutions romaines ont été copiées sur les siennes[3]. Passant par Métaponte, il a soin de se faire montrer les reliques qui y étaient exposées, et ne veut pas descendre chez son hôte avant

nienne » dans Méautis, *Recherches sur le pythagorisme*, Neuchatel, 1922, p. 19.

1. Cf. F. Cumont, *La théologie solaire du paganisme romain*, dans les *Mémoires [de l'Académie des Inscriptions] présentés par divers savants*, XII, 2, Paris, 1909, p. 473. Sans doute faut-il aussi faire la part des influences alexandrines (Cumont, *After Life*, p. 22) que nous ne faisons qu'entrevoir, mais qui ont dû s'exercer sur Nigidius Figulus en particulier. Lucain, *Phars.*, I, 639, semble faire de Nigidius l'élève des Égyptiens.

2. Cf. *supra*, p. 162 et 178.

3. Cic., *Tusc.*, IV, 1, 2-4 : *Pythagorae doctrina, cum longe lateque flueret, permanavisse mihi videtur in hanc civitatem, idque... quibusdam etiam vestigiis indicatur. Vestigia autem Pythagoreorum quamquam multa colligi possunt, paucis tamen utemur... multa etiam sunt in nostris institutis ducta ab illis.*

d'avoir accompli ce dévot pèlerinage[1]. Dans les *Lois*[2], dans le *De Officiis*[3], il recueille avec piété les plus nobles préceptes et les plus beaux exemples des pythagoriciens. Pour lui, Pythagore est celui qui découvrit le sublime principe de l'éternité des âmes[4]. A l'entendre, c'est de Pythagore que Platon l'hérita ; et Platon, qui répandit la grâce et l'enjouement socratiques sur la doctrine abstraite de Pythagore[5], Platon, qui vécut avec ses disciples et se procura leurs œuvres à prix d'or[6], ne nous apparaît plus, dans certains passages du *De Republica*, que comme le saint Paul de l'Évangile pythagoricien[7].

Autour de lui, Cicéron nous présente un philosophe du nom de Diodote, qu'il a longtemps hébergé chez lui, et qui, devenu aveugle, a senti redoubler son amour pour l'étude. Diodote nous est défini comme un stoïcien, mais ce stoïcien consume ses jours et ses nuits à s'exercer sur la lyre, à la mode des pythagoriciens, à résoudre, comme eux, des problèmes de géométrie, à se faire lire à haute voix, leurs ouvrages[8]. Après la mort de Cicéron, les deux chefs d'école les plus célèbres furent sans contredit les deux Sextius, le père et le fils, qui se sont succédé dans la chaire, que le premier des deux, aussi dédaigneux des

1. Cic., *De Fin.*, V, 2, 4.
2. Cic., *De Leg.*, I, 12, 33.
3. Cic., *De Off.*, I, 17, 56.
4. Cic., *Tusc.*, I, 17, 34.
5. Cic., *De Rep.*, I, 10, 16 : [*Plato*] *leporem socraticum... cum obscuritate Pythagorae... contexuit.*
6. *Ibid.*
7. *Ibid.*
8. Cic., *Tusc.*, V, 39, 113.

profits matériels qu'il l'avait été, en 45, du siège sénatorial que lui destinait César, semble avoir fondée au plus tôt vers 40 av. J.-C.[1]. Sénèque appelle Sextius le père un stoïcien, mais doit aussitôt confesser que l'intéressé répudiait lui-même cette qualification[2]. Saint Jérôme le désigne comme pythagoricien[3], et c'est bien en effet l'épithète qui lui convient le mieux. Sa notion de l'âme, enveloppe incorporelle et substrat inétendu du corps, dérive du pythagorisme[4]. L'habitude qu'il s'impose de procéder chaque jour à son examen de conscience[5] est conforme à la règle pythagorique[6]. Enfin, son abstinence de toute nourriture carnée lui est commune avec nombre de pythagoriciens[7]. Des Sextii dépendent, et Cornelius

1. Sénèque, *Ep.*, 98, 13 : *Honores repulit pater Sextius, qui ita natus ut rempublicam deberet capessere, latum clavum divo Iulio dante non recepit.* La date de 40 est la plus ancienne qu'on puisse proposer, car Sextius est déclaré pythagoricien par saint Jérôme à une date correspondant à 1 ap. J.-C. Cf. *infra*, n. 3. Sur son mépris des richesses, cf. Pline, *N. H.*, XVIII, 273-274. On ne saurait méconnaître l'importance de l'école dont Sénèque a dit (*Qu. Nat.*, VII, 32) : *nova et Romani roboris secta.*

2. Sénèque, *Ep.*, 64, 2 : *Lectus est deinde liber Quinti Sextii patris, magni si quid mihi credis, viri, et, licet neget, Stoici.*

3. Saint Jérôme, *Chron.*, Ol. 195, 1 = 1 ap. J. C.

4. Voir dans Claudianus Mamertus, *De Statu an.*, II, 8 (Migne, *P. L.*, LIII, p. 750), le résumé de la théorie des Sextii sur l'âme : *Romanos etiam eosdemque philosophos testes citamus apud quos Sextius pater, Sextius filius propenso in exercitium sapientiae studio apprime philosophati sunt, atque hanc super omni anima attulere sententiam. Incorporalis, inquiunt, omnis est anima... quae sine spatio capax corpus haurit et continet.* On croirait entendre les pythagoriciens Cébès et Simmias dans le *Phédon*.

5. Sénèque, *De Ira*, III, 36, 1.

6. Cf. Robin, *op. cit.*, p. 65, et, *supra*, p. 186.

7. Sur les divergences auxquelles ont donné lieu les tabous ali-

Celsus, dont Quintilien vantera le style châtié et brillant[1], et Sotion, qui inspira à Sénèque « l'amour de Pythagore[2] » et qui en était lui-même intimement pénétré. Nous possédons de Sotion, dans une des *Lettres à Lucilius*, un plaidoyer en faveur du régime végétarien, qui ne laisse aucun doute sur ses préférences doctrinales. Son argumentation repose principalement sur sa créance en la métempsychose et la parenté qui s'en suit entre tous les êtres vivants. Il est vrai que, prêt à conclure, il s'adressait à ses interlocuteurs comme s'il eût renoncé à la leur transmettre : « Peut-être, leur disait-il, peut-être vous refuserez-vous à admettre cette migration des âmes où le vulgaire n'aperçoit que la mort, mais à laquelle ont cru de grands hommes. Qu'importe après tout? Si la métempsychose est la vérité, s'abstenir de nourriture animale est se mettre en état d'innocence, sinon c'est au moins faire preuve de frugalité[3]. » Mais on aurait tort de sous-entendre en son dilemme comme la confession de ses doutes. Sotion ne le posait, comme Pascal son pari, que par habileté dialectique, et il n'hésitait certai-

mentaires dans le pythagorisme, cf. Delatte, *la Vie de Pythagore*, p. 188-189, et *infra*, p. 245.

1. Quintilien, *Inst. Or.*, X, 1, 124.

2. Sénèque, *Ep.*, 108, 17 : *Mihi amorem Pythagorae iniecit Sotion.* Sotion est étiqueté éclectique par Von Arnim, s. v° *Sotion, P. W.*, 2e série, II, c. 2041.

3. Sénèque, *ibid.*, 18 et suiv. : *Docebat quare ille (Pythagoras) animalibus abstinuisset, quae postea Sextius... At... haec cum exposuisset Sotion et implesset argumentis suis : Non credis, inquit, animas in alia corpora atque alia describi, et migrationem esse, quam dicimus mortem. Magni ista crediderunt viri. Itaque iudicium tuum sustine. Si vera sunt ista, abstinuisse animalibus innocentia est, si falsa frugalitas.*

nement pas plus à accepter la révélation de Pythagore que Pascal à embrasser la foi du Christ. Après Sotion, d'ailleurs, l'écho du pythagorisme se prolonge encore. Moderatus de Gadès, qui enseignait sous Néron, figure parmi les auteurs que Porphyre utilisera dans sa vie de Pythagore[1], et, sur les facettes des phrases de Sénèque, brillent quelques-unes des formules authentiques du plus pur idéalisme pythagoricien[2].

Puis, de nouveau, les écoles abaissent leur pavillon ; et la doctrine de Pythagore, devenue impopulaire,[3] cesse de s'étaler au grand jour. Elle est exploitée par des thaumaturges isolés comme Apollonius de Tyane[4], puis recommence à circuler par une infinité de dérivations souterraines, que Plutarque saura capter[5], mais qui ne rejaillissent en surface qu'avec Nouménios, au IIe siècle de nôtre ère, avant de s'égarer dans le charlatanisme d'un Alexandre d'Abonotichos[6], et de se fondre enfin dans le

1. Cf. Porphyre, *V. P.*, 133.

2. Cf. les rapprochements suggestifs de Reinhardt, *op. cit.*, p. 106 et, notamment, Sénèque, *Ep.*, 41, 2 : *bonus vir sine deo nemo est* ; Cic., *De Nat. Deor.*, II, 66, 167 : *nemo vir magnus sine adflatu divino*, etc.

3. Sénèque, *Qu. Nat.*, VII, 32 : *Pythagorica illa invidiosa turbae schola praeceptorem non invenit.* On trouvera une autre preuve de cette *invidia* dans le texte de Pline l'Ancien sur lequel j'aurai à revenir ; cf. *infra*, p. 382.

4. Cf. *infra*, p. 241.

5. Voir, entre autres exemples, les spéculations arithmétiques du traité de Plutarque *De Is. et Osir.*, 56 (cf. les notes de la trad. Mario Meunier, Paris, 1924, p. 172 et 173). Sur Plutarque, considéré comme source de l'histoire des congrégations pythagoriciennes du Ier siècle, cf. Méautis, *Recherches*, p. 55 et suiv.

6. Cf. S. Reinach, *Lettres à Zoè*, Paris, 1926, p. 52.

vaste courant du néo-platonisme[1]. Or, à mon avis, une seule et même cause explique la brusque puissance du mouvement pythagoricien au temps de César et son soudain repli sous le règne de Néron : les progrès et les reculs de l'école de Pythagore ont été liés au destin de son église. Les persécutions dont les premiers empereurs ont décimé l'église ont réagi sur le sort de l'école et entraîné sa fermeture, de même qu'auparavant le rapide essor de l'école a tenu à celui de l'église.

*
* *

Ce serait, en effet, rétrécir étrangement le problème de la « renaissance » pythagoricienne que de le ramener aux termes d'une controverse technique et de la faire sortir, agissante et vivante, d'une dialectique formelle. Si la parole de Posidonius s'est répercutée avec un aussi grand retentissement dans les milieux romains, c'était qu'ils étaient préparés à l'entendre ; et la direction nouvelle qu'il a ouverte à la libre recherche n'eût pas été si docilement suivie si elle n'avait pas répondu aux sentiments profonds qu'un prosélytisme opiniâtre et mystérieux avait dès longtemps accumulés dans les cœurs[2], et que les circonstances historiques, décuplant leur force, ont subitement fait éclore, comme autrefois, dans les formes complexes et variées d'une religion véritable.

1. Cf. *infra*, p. 317.

2. Posidonius, du reste, n'est pas isolé. Alexandre Polyhistor, qui écrivait entre 80 et 40 (Schmekel, *op. cit.*, p. 436), appelait de son côté l'attention de ses lecteurs sur la métaphysique pythagoricienne, qu'il exposait à sa manière (cf. Diogène Laerce, VIII, 21).

Dans une société saturée de civilisation et de luxe, une prédication d'austérité et de renoncement redoublait d'efficace et d'attraits. Lorsque les classes étaient déchirées par la férocité des égoïsmes, l'appel à l'amitié et à l'amour[1] résonnait avec une nostalgie impérative au fond des âmes. Quand le monde se sentait las et vieux, les hommes prêtaient avidement l'oreille à l'annonce de sa rénovation inéluctable, à la promesse d'une évasion dans l'incorruptible Éther. Quand l'avenir se dérobait, incertain, dans un nuage sombre et sanglant, ils ne résistaient pas à la tentation de s'unir à la pensée divine, et de le percer avec elle[2]; et, dans l'Empire, foulé par ses légions fratricides, ceux qui avaient cru percevoir une fois l'harmonie des sphères ne pouvaient plus renoncer ensuite à l'enivrement de cette extase[3]. Non, assurément, ce n'est point un hasard si, de toutes parts, entre la conjuration de Catilina et le triomphe du despotisme, les chapelles pythagoriciennes se multiplient dans Rome et abondent les témoignages de leur activité mystique.

La première en date, à notre connaissance, et celle sur laquelle nous sommes le mieux renseignés, fut fondée par un ami de Cicéron, P. Nigidius Figulus; et c'est par elle que nous pouvons le mieux nous représenter les spéculations qui y étaient agitées, comme aussi les pratiques cultuelles dont elles furent le théâtre. Le personnage a joué

1. Cf. Cic., *De Leg.*, I, 12, 33 et *De Off.*, I, 17, 56.
2. A preuve, le livre premier du *De Divinatione* de Cicéron.
3. Cic., *De Nat. Deor.*, III, 11, 28 : *Putamus ad harmoniam canere mundum, ut Pythagoras existimat.*

un rôle politique de second plan mais dont on aurait tort de méconnaître l'importance. A peine sorti de la questure, Nigidius, nouveau venu au Sénat, y occupe déjà une place enviable qu'il doit à un prestige personnel, supérieur même à sa grande réputation d'érudit[1]. Lorsque le péril de la révolution catilinienne éclate, Cicéron, qui ne pouvait déjà plus se passer de ses avis et délibérera avec lui ses plus belles décisions[2], trouve en lui le plus avisé et le plus ferme des auxiliaires. Sans ses encouragements, le consul n'eût jamais osé faire exécuter Céthégus, Lentulus et leurs complices[3]. Tribun de la plèbe en 60, il déploie contre Antoine, le triste collègue de Cicéron au consulat, lors du procès de concussion dirigé contre lui, une inflexible volonté de justice[4]. Son élection à la préture pour 58 fut saluée comme une victoire par le parti conservateur[5]. En février 49, il se déclare pour Pompée[6] et est puni de bannissement par César. En vain s'efforce-t-on de plaider sa cause auprès du dictateur, d'invoquer en sa faveur les sympathies qu'il a gardées dans l'adversité[7] : nous savons qu'il est mort en exil avant les ides de mars[8].

1. Cic., *Pro Sulla*, XIV, 41-42.
2. Plutarque, *An seni...*, XXVII, 8 : Κικέρων δὲ αὐτὸς ὡμολόγει τὰ κάλλιστα καὶ μέγιστα τῶν συμβουλευμάτων, οἷς ὤρθωσεν ὑπατεύων τὴν πατρίδα, μετὰ Πουπλίου Νιγιδίου τοῦ φιλοσόφου συνθεῖναι.
3. Plut., *Cic.*, 20.
4. Cic., *Ad Atticum*, II, 21, 3.
5. Cic., *Ad Quintum fr.*, I, 2, 16. Sur sa légation en Asie de 52, au cours de laquelle il n'a cessé de cultiver ses études de prédilection, cf. Cic., *Timée*, fr. 1.
6. Cic., *Ad Atticum*, II, 21.
7. Cic., *Ad Familiares*, IV, 13.
8. Cf., *infra*, p. 202, n. 5.

Il est à présumer que le nombre et l'ardeur de ses amis paralysèrent, au lieu de la stimuler, la clémence de César : plus que le Pompéien vaincu, ce que l'*imperator* devait redouter en Nigidius, c'était le mystagogue vénéré, le chef obéi de la « loge » pythagoricienne la plus considérable de la Ville[1].

Nigidius, en effet, n'était pas seulement un lettré, un savant, un philosophe. C'était un apôtre que la parole de Pythagore, telle qu'il croyait l'entendre, avait enthousiasmé. Il y avait sans doute découvert la solution de toutes les énigmes de la nature, la règle de toutes les actions humaines. En tous cas, il professait le pythagorisme comme une foi et s'était assigné la mission d'en faire refleurir dans Rome, non seulement les idées, mais les disciplines et le culte[2]. Chez lui, se tiennent des réunions qui n'ont rien d'une académie, mais qui ressemblent à des mystères[3]. Dans l'association qu'il a groupée et qu'il préside, il commente les discours sacrés attribués à Pythagore et ceux que les pythagoriciens ont inscrits au nom d'Orphée[4]. Loin de rechercher la clarté et la force démons-

1. Cass. Dio, XLV, 1, 3-5 : Καὶ κατὰ τοῦτο καὶ αἰτίαν ὥς τινας ἀπορρήτους διατριβὰς ποιούμενος ἔσχεν (Nigidius).

2. Cf. Cicéron, *Timée*, fr. 1 : *fuit enim vir ille (Nigidius), cum ceteris artibus, quae quidem dignae libero essent, ornatus omnibus, tum acer investigator et diligens earum rerum quae a natura involutae videntur ; denique, sic iudico, post illos nobiles Pythagoreos quorum disciplina extincta est quodam modo, cum aliquot saecula in Italia Siciliaque viguisset, hunc exstitisse qui illam renovaret.*

3. Cf. Schol. Bob., *ad Cic. in Vatin.*, p. 317 Or : *Nigidius.... apud quem plurimi conveniebant.* Ps. Cic., *In Sall. resp.*, V, 14 : *Sodalicium...* [*Nigidii*].

4. Cf. Serv.², *ad Buc.*, IV, 10.

trative, il parle à mots couverts, avec des réticences calculées et des subtilités sibyllines[1]. Il ne s'agit pas, en effet, pour lui, de démontrer des théories plus ou moins probables et faillibles, mais d'énoncer à des initiés, avec le respect et la prudence désirables, des certitudes oraculaires, et d'accomplir, guidé par elles, les sanctifications qui purifient les hommes et les rites qui forcent le destin. La révélation à laquelle il convie ses confrères éclaire tous les domaines de l'esprit[2] : l'astronomie[3] et la physique[4], la philologie[5] et l'histoire naturelle[6], la morale[7] et la théologie[8]. Jusque dans les étymologies qu'il propose pour les mots de la langue latine, il reconnaît, soit l'action des puissances dont Pythagore lui a livré le secret[9], soit l'ébauche des commandements que sa sagesse surhumaine

1. Aulu Gelle, *N. A.*, XVIII, 14, 3 : *Nigidianae commentationes non proinde in vulgus exeunt, et obscuritas subtilitasque earum tamquam parum utilis derelicta est.*

2. Il suffit, pour en prendre conscience, de parcourir, en leur variété, les fragments qui nous restent de l'œuvre de Nigidius dans l'édition de Swoboda, Vienne, 1889, à laquelle sont empruntées les citations suivantes.

3. Livre *De Signis*, sur le Zodiaque.

4. Livre *De Sphaera graecanica*.

5. Livre *De Etymis*.

6. Livre *De Animalibus* et livre *De Partibus naturalibus*.

7. Le souvenir d'un livre de morale de Nigidius n'est pas parvenu jusqu'à nous. Mais il est certain que Nigidius Figulus a traité de la morale comme du reste. Cf. *infra*, p. 200, n. 1, et Cic., *Ad Familiares*, IV, 13 : *... eam partem [vel tui vel alterius consolandi] quae ab exquisita ratione et doctrina proficiscitur, non attingam, tibi totam relinquam.*

8. Quatre livres *De Diis*.

9. Cf. Aulu Gelle, *N. A.*, X, 4, 3 : *multa... dicit cur videri possint verba esse naturalia magis quam arbitraria (Nigidius).*

défendit d'enfreindre[1]. Il sait dégager de sa gangue la réalité incluse dans la mythologie, énumérer les conditions auxquelles les sacrifices montent, agréables et décisifs, vers la Divinité, et il possède, à l'imitation du Maître, l'art d'entrer en contact avec elle et de prévoir, sinon de modifier[2], la marche des événements qu'elle a souverainement ordonnée.

Deux prophéties de lui sont restées fameuses. L'une se réfère à la naissance de celui qui devait régner sous le nom d'Auguste. Comme, en 63 avant J.-C., le père du futur empereur entrait dans la Curie, au beau milieu de la séance sénatoriale, Nigidius s'enquit des motifs de ce retard inhabituel. A peine a-t-il appris qu'Octavius avait dû rester près de sa femme, qui venait de lui donner un fils, que, s'étant recueilli quelques instants, il s'approche de l'heureux père, et lui annonce qu'au nouveau-né, la terre, un jour, obéira[3]. Quinze ans après, lorsque la nouvelle arrive à Rome que César, s'insurgeant contre les décrets du Sénat, a franchi le Rubicon, Nigidius prononce, avec la même sérénité, que les temps sont révolus, et que, par le feu et par le sang, une ère nouvelle va commencer

1. Aulu Gelle, XIII, 10, 4 : *frater, inquit* (*Nigidius*), ... *quasi fere alter.*

2. Cassius Dio, XLV, 1, 3-5, rapporte qu'à l'annonce que son fils serait le maître de Rome et du monde, Octavius, en bon républicain, recula épouvanté et parla de rentrer chez lui pour tuer l'enfant. Mais Nigidius, considérant comme inexorable l'arrêt du destin, ἔπεσχεν, εἰπών ὅτι ἀδύνατόν ἐστιν τοιοῦτόν τι αὐτὸν παθεῖν. Le futur Auguste était intangible.

3. L'anecdote est longuement racontée ap. Cass. Dio, *loc. cit,* et résumée par Suétone, *Aug.*, 94.

pour le monde[1]. Vraies, ou imaginées après coup pour les besoins de la cause impériale, ces prédictions témoignent de la faculté divinatoire à laquelle prétendit Nigidius et qu'il appliquait couramment à de plus humbles tâches, et jusqu'à la recherche des objets perdus[2]. Tantôt il interrogeait les entrailles des victimes[3], tantôt il procédait par les horoscopes, comme ce fut le cas pour la naissance d'Octave[4], tantôt, en 49[5], il examinait les révolutions des astres qui entraînent les destinées dans leurs orbites, et dont le retour simultané à leurs positions respectives de départ inaugure chacune des grandes années du cycle perpétuel des pythagoriciens[6]; tantôt, comme il le fit pour restituer à Fabius sa bourse égarée, il recourait à l'interprétation des songes

1. Lucain, *Pharsale*, I, 639 et suiv. :

> *At Figulus....*
> *Aut hic errat, ait, ulla sine lege per aevum*
> *Mundus et incerto discurrunt sidera motu,*
> *Aut si fata movent, orbi generique paratur*
> *Humano matura lues.*

2. Voir l'anecdote des cinq cents deniers perdus, ap. Apulée, *De magia*, XLII; cf. *infra*, p. 202, n. 2.

3. Cf. son traité *De Extis*.

4. Cf. Cass. Dio, XLV, 1, 3-5, et Suét. *Aug.*, 94 : *ut horam partus acceperit....*

5. Lucain, I, 639-641 :

> *At Figulus, cui cura deos secretaque caeli*
> *Nosse fuit, quem non stellarum Aegyptia Memphis*
> *Aequaret visu numerisque moventibus astra...*

Cf. Schol. Ad Luc., *ibid.*, et Aug., *De Civ. Dei*, V, 3.

6. Sur la grande année pythagorique, cf. Cic., *De Nat. Deor.* II, 20; et *De Rep.*, VI, 22, 24. Sur le croisement de cette conception avec l'*ekpyrosis* du Portique, cf. Cic., *De Rep.*, *ibid.*, et 23, 25.

où l'âme, momentanément dégagée du poids de la matière, peut s'élever jusqu'au dieu de Pythagore[1], et il utilisait le don de seconde vue d'un enfant en état d'hypnose[2]. De même que chez les sectaires de jadis, le penseur, chez Nigidius, se doublait d'un thaumaturge, et dans sa réforme religieuse, plus encore que dans le pythagorisme primitif, qu'il croyait restaurer, s'agglomeraient, par le plus hétéroclite des alliages, explications et symboles, expérience et utopie, raisonnements et sortilèges, mystique et mystification, spiritualisme et spiritisme. Ce mélange était trop déconcertant pour ne pas dérouter les esprits. Les générations qui succédèrent à la sienne se sont divisées sur son compte. Tandis que les uns, impressionnés par son labeur, l'intégrité de sa conduite publique et privée, l'ardeur de ses convictions, saluèrent en Nigidius une des colonnes intellectuelles de son siècle[3], les autres ne parleront de lui qu'avec railleries ou malaise, comme d'un astrologue —, *mathematicus*[4] —, ou d'un magicien — *magus*[5] —, ou du prêtre maléfique d'un culte sacrilège — *sacrilegium Nigidianum*[6].

1. Lydus, *De Ostentis*, XLV, p. 95, 14 Wachsmuth : ὁ Νιγίδιος ἐν τῇ τῶν ὀνείρων ἐπισκέψει...

2. Apulée, *De Magia, XLII : Memini.... Fabium, cum quingentos denarios perdidisset, ad Nigidium consultum venisse, ab eo pueros carmine instinctos indicavisse, ubi locorum defossa esset crumena...*

3. Aulu Gelle, *N. A.*, XVIIII, 14, 3 : *Aetas... Caesaris columina habuit M. Varronem et P. Nigidium.*

4. Aug., *De Civ. Dei*, V, 3 : *Nigidius mathematicus...*

5. Saint Jérôme, *Chron.*, ol. 183, 4 (= 45 av. J.-C.) : *Nigidius Figulus Pythagoricus et Magus in exilio moritur.*

6. Ps. Cic., *In Sall. resp.*, V, 14 : *sodalicium sacrilegii Nigidiani.*

*
* *

De son temps, du moins, la religion néo-pythagoricienne qu'il a suscitée n'a pas manqué de fidèles. Nous en voyons affluer un peu partout dans sa chapelle, et dans les chapelles, dissidentes ou semblables, qui se sont ouvertes à côté de la sienne. Nous ne saurions affirmer que Salluste ait appartenu à l'une d'elles, puisque son affiliation n'est attestée que par la réponse qu'un ingénieux faussaire a opposée, après coup, sous le nom de Cicéron, à l'invective de l'historien de Catilina contre le consul de 63 [1], et que les détails de cet ouvrage apocryphe tombent à la rigueur sous les mêmes suspicions que sa donnée fondamentale [2]. Mais, s'il n'est pas sûr que Varron ait vécu dans l'église pythagoricienne, nous avons la preuve qu'il voulut y mourir, et Pline nous a transcrit, pour notre édification, les termes du testament où le plus grand théologien du paganisme romain [3] demanda que son corps fût déposé, selon les rites pythagoriques, dans un

1. Ps. Cic., *In. Sall. resp.*, V, 14.

2. On peut, du reste, admettre ces détails, tout en rejetant l'authenticité de l'ouvrage qui les contient, car le faussaire, pour accréditer sa composition, a dû, de toute nécessité, la bourrer de faits connus de ses lecteurs. L'ouvrage est, d'ailleurs, ancien. Petzold, *De Ciceronis obtrectatoribus... Romanis*, Leipzig, 1911, p. 50, l'attribue à un rhéteur du cercle de Cestius ; Kurfess, *Mnemosyne*, XI, 1912, p. 377 à un rhéteur du cercle d'Asinius Pollion. Sans doute convient-il de descendre jusqu'aux écoles de déclamation du temps de Claude ou de Néron.

3. Cf. Serv., *ad Aen.*, X, 175.

cercueil de terre cuite, sur un lit de feuilles de myrte, d'olivier et de peuplier noir[1]. De même, qu'il s'agisse de la loge de Nigidius[2] ou d'une autre, analogue, il est établi, par les attaques de Cicéron, que Vatinius, qui affectait de se dire pythagoricien[3], avait, lui aussi, embrassé le pythagorisme comme une foi où les pratiques tiennent au moins autant de place que la théorie. Au risque d'éclabousser, au passage, ses meilleurs amis, Cicéron, dans l'outrance de son réquisitoire contre ce personnage, ne va-t-il pas jusqu'à lui reprocher, non seulement de sinistres invocations infernales, mais d'invraisemblables immolations d'enfants[4] ? On voit très bien comment un rite, qui ressemblait à ceux de Nigidius, et dans lequel les enfants étaient appelés à servir de médiums[5], a pu donner naissance à d'aussi curieuses calomnies. Et l'on comprend, en même temps, pourquoi les sectes fermées, où des rites pareils étaient en usage, ont dû bientôt lutter contre une hostilité grandissante, qui a rejailli sur l'enseignement de l'école[6]. Elles irritaient le vulgaire auquel elles n'étaient que difficilement accessibles. Elles inquiétaient le pouvoir dont elles affaiblissaient les dogmes officiels, concurren-

1. Pline, *N. H.*, XXXV, 160 : *Quin et defunctos sese multi fictilibus soliis condi maluere sicut M. Varro Pythagorico modo in myrti et oleae atque populi nigrae foliis.*

2. Ce que semble indiquer le scholiaste de Bobbio, *ad Cic. in Vat.*, p. 317 Or., mais sans l'affirmer positivement et sans donner de références.

3. Cic., *In Vatin.*, VI, 9 : *Te Pythagoreum soles dicere...*

4. *Ibid.*, VI, 9 : *Cum ne varia sacra susceperis, cum inferorum animas elicere tum puerorum extis deos manes mactare soleas...*

5. Cf. *supra*, p. 202, n. 2.

6. Cf. *supra*, p. 195.

çaient les auspices et, par la divination, minaient la stabilité[1]. Les particuliers, ignorants ou prévenus, déblatéraient contre elles dans le privé, et se montraient leurs adhérents d'un doigt menaçant[2]. Puis, ils se coalisèrent, et, réunis au théâtre, ils applaudirent à tout rompre aux brocards que lançaient contre elles les mimes de Laberius[3]. Le nouveau régime, qui avait sa politique religieuse et craignait l'opposition des confréries, les traita en ennemies et jeta sa police aux trousses de ces factieux[4]. Nigidius Figulus avait été chassé par César. Ses imitateurs subirent le même sort. Dans les notes de saint Jérôme, extraites de Suétone, où fut consignée, à sa date de 45, la mort en exil de Nigidius, mage et pythagoricien[5], nous lisons, à une date qui correspond à 26 avant J.-C., que, par ordre d'Auguste, Anaxilaos de Larissa, mage et pythagoricien, lui aussi, fut expulsé de Rome et d'Italie[6]. Combien de leurs pareils furent compris parmi

1. Cf. Cic., *In Vatin.*, VI, 9 : *Cum auspicia quibus haec urbs condita est contempseris.* Les sectes néo-pythagoriciennes usurpaient le droit de l'État à la divination. *Indeirae* ; cf. Juvénal, *Sat.*, VI, 560 et suiv.

2. Schol. Bob., *ad. Cic. in Vat.*, p. 317 Or... *Ab obtrectatoribus iactitabatur.*

3. Cf. Tertullien, *Apol.*, 48 : *Age etiam si qui philosophus adfirmet, ut aït Laberius de sententia Pythagorea, hominem fieri ex mulo, colubram ex muliere...*

4. Schol. Bob., *ad Cic. in Vat.*, p. 317 Or. : *Veluti factio minus probabilis.*

5. Cf. *supra*, p. 202, n. 5.

6. Saint Jérôme, *Chron.*, ol. 188, 1 : ... *Pythagoricus et Magus Urbe et Italia pellitur.* Wellmann, *Hermes*, XXIV, 1889, p. 546, a supposé que c'est à cet Anaxilaos que se rattache le pythagoricien Sextius Niger ; mais, si acceptable qu'elle soit, ce n'est là qu'une hypothèse (cf. *P. W.*, I, c. 2084). Le dernier symptôme que

les hérétiques que Tibère a relégués en masse en Sardaigne[1], ou succombèrent sous les décrets atroces que le Sénat de Claude vota contre les *mathematici*[2], l'historien ne sera probablement jamais en mesure de le préciser. Mais, par la violence et la continuité de la persécution qui, d'Auguste à Néron, a décimé les « sociétés » de Pythagore, il est instruit de leur vitalité, averti de leur persistance, et ramené tout droit à la basilique, païenne et interdite, de la Porte Majeure. Ce qui, maintenant, lui paraît paradoxal, ce n'est certes point que cet édifice ait appartenu à l'une d'entre elles, c'est bien plutôt qu'il constitue jusqu'à présent l'unique témoignage archéologique qu'elles aient laissé de leur activité cultuelle, aussi intense dans Rome à cette époque qu'elle avait pu l'être, au v^e^ siècle avant J.-C., dans les métropoles de l'Italie méridionale. Du moins le monument parle-t-il assez clair, et allons-nous pouvoir, sans trop de peine, y reconnaître les signes dont la renaissance pythagoricienne l'a profondément marqué.

nous puissions noter alors de la faveur du pythagorisme dans ce qu'on pourrait appeler le monde des dirigeants, et qui du reste peut avoir précédé l'exil d'Anaxilaos, est l'engouement du roi Juba II pour tout ce qui est pythagoricien (Schol. Aristot., p. 28 *a*, 13 et suiv. Brandis) ; cf., sur Anaxilaos, Pline, *N. H.*, XXXII, 141 et XXXV, 175 ; et sur les corrélations littéraires entre lui et Juba, Wellmann, *loc. cit.*, p. 534.

1. Suét., *Tib.*, 36 ; Tac., *Ann.*, II, 85.

2. Cf. *supra*, p. 64.

CHAPITRE III

LE PLAN DE LA BASILIQUE ET LA LITURGIE PYTHAGORICIENNE

Tout d'abord le lieu et la position du sanctuaire ont été subordonnés aux exigences de ce que je n'hésite pas à appeler la liturgie de Pythagore.

L'emplacement qu'il occupe en dehors du *pomerium*, près de la limite urbaine de l'octroi[1], dans un quartier campagnard, au voisinage de routes solitaires, sous les ombrages des parcs aristocratiques et des vastes jardins que traversait le défilé silencieux des aqueducs[2], convenait admirablement à des pythagoriciens. Ils l'élurent, non seulement parce qu'il parait aux craintes, que l'événement justifia d'ailleurs[3], de leurs associations illégales et suspectes, mais parce qu'il satisfaisait à leur obligation de

1. Cf. Léon Homo, *Essai sur le règne de l'Empereur Aurélien*, p. 232.
2. Cf. *supra*, p. 19 et suiv.
3. Cf. *supra*, p. 51 et suiv.

se ressaisir chaque jour à l'abri des agitations humaines, loin du vain tumulte de la vie profane. Suivant un usage que nous rapporte Jamblique, mais qui se rattache à la règle de leur ordre, telle qu'au IVe siècle av. J.-C., Aristoxène de Tarente l'analysait déjà[1], ils recherchaient, pour leurs méditations, le calme qu'on respire dans les bois, la solitude que peuplaient les joies intérieures de leurs retraites spirituelles[2]. Le site écarté et tranquille de la Porte Majeure leur offrit le recueillement et la paix dont, une fois entrés au service de Pythagore, ses fidèles ne pouvaient plus se passer.

Quant à l'enfouissement de la basilique, il était encore mieux adapté que son isolement à l'affectation qu'elle avait reçue. La profondeur de cet hypogée est, en effet, considérable. M. Edoardo Gatti, l'ingénieur à qui incomba la tâche d'en lever le plan, a compté que son pavement se trouvait à 13m,34 au-dessous de la voie ferrée, à 12 mètres au-dessous de la *Via Prenestina* moderne, à 9 mètres au-dessous de la Voie Prénestine antique, dont le niveau restait à peine supérieur à l'extrados de ses voûtes[3].

1. Il est sûr que Jamblique, soit directement, soit par livres intermédiaires, a utilisé et incorporé à son propre ouvrage des passages d'Aristoxène (cf. *infra*, p. 215, n. 4); et il est aussi certain que les articles de la dite règle de l'ordre, que nous possédons par ailleurs, et auxquels cet usage se relie, remontent à Aristoxène de Tarente ; cf. Delatte, *Essai*, p. 9, qui renvoie d'ailleurs sur ce point à Rohde, *Rh. Mus.*, XXVI (1871), p. 554 sqq. (= *Kleine Schriften*, II, p. 141, sqq.).

2. Jamblique, *V. P.*, 96 : ... εἰς τοιούτους τόπους ἐν οἷς συνέβαινεν ἡρεμίαν τε καὶ ἡσυχίαν εἶναι σύμμετρον, ὅπου τε ἱερὰ καὶ ἄλση καὶ ἄλλη τις θυμηδία.

3. E. Gatti, *Notizie*, p. 30 et 36.

Ses constructeurs n'ont pu atteindre aussi bas qu'au prix d'un énorme effort et en surmontant de grosses difficultés dont quelques-unes ont fâcheusement réagi sur l'exécution. Ils ont commencé par creuser dans le sol quatre tranchées s'interceptant à angle droit. Puis, dans les rainures de ce châssis, ils ont coulé le blocage des murs extérieurs. Ensuite il ont foré les puits dans lesquels ils ont superposé, par le même procédé, les assises des piliers. Après quoi, ils ont déblayé les terres intersticielles, et, finalement, ils se sont mis à couvrir et orner l'édifice, qui, par un véritable paradoxe architectural, s'est trouvé en quelque sorte bâti à rebours et élevé, si l'on peut dire, de haut en bas, à l'aveuglette[1]. Comme on pouvait s'y attendre, ce renversement des méthodes de construction n'a pas été sans nuire à l'effet de l'ouvrage. Ni les murs ne sont rigoureusement parallèles entre eux, ni l'alignement des piliers n'est correct, ni les voûtes n'ont le galbe habituel des cintres romains[2]. Ce sont là, on doit l'avouer, autant d'irrégularités désagréables à l'œil[3]; et il faut que

1. E. Gatti, *loc. cit.*, p. 36-38, va même jusqu'à admettre que les voûtes des trois nefs et des arcades des piliers ont été construites sur des châssis maintenus par des boisages dans la terre vierge. M. Lanciani, au contraire, *Bull. Com.*, p. 72, restreint la construction souterraine à l'établissement du châssis périphérique, long de 13 mètres et large de 10 mètres, de l'intérieur duquel on aurait extrait en une fois 1 320 mètres cubes de terre, puis élevé les piliers et tendu les voûtes, en se servant d'armatures de bois semblables à celles qui sont aujourd'hui en usage dans les constructions de ciment armé. Tout le monde est d'accord pour assigner au gros œuvre de la basilique les procédés anormaux si bien décrits par E. Gatti.

2. A cause de ces défauts, M. Lanciani, *ibid.*, avait d'abord cru qu'il s'agissait d'une ancienne citerne.

3. Elles ont paru si choquantes à M. Bendinelli, *Bull. Com.*,

des motifs impérieux aient pesé sur l'architecte pour qu'il oubliât ainsi son intérêt et abdiquât à ce point tout amour-propre. S'il accepta de bâtir en sous-sol dans ces conditions ingrates, c'est qu'elles lui étaient imposées par une contrainte morale impossible à éluder.

D'aucuns penseront peut-être que les constructeurs n'ont obéi qu'à un souci de sécurité. Ils auraient enterré la basilique, ou bien pour en dérober la vue aux curiosités indiscrètes, ou bien pour en soustraire les richesses aux convoitises des pillards[1]. Cette dernière explication ne préjugerait en rien l'usage auquel elle aurait servi. Elle lui reste indifférente. La précédente nous autoriserait déjà à l'affecter aux réunions prohibées d'une association illégale, mais sans rien nous apprendre d'elle et de ses accointances. Mais ni l'une ni l'autre ne sauraient suffire, et elles tombent, toutes deux, devant ce fait que la précaution aurait été inutile et que l'hypogée n'eût été, pour si peu, ni défendu contre les indiscrétions, ni protégé contre les voleurs. En effet, de place en place, au-dessus du corridor d'accès, des « regards » circulaires[2] avaient été pratiqués dans la couverture, et l'*atrium* était percé, en son milieu, d'un lucernaire que la restauration moderne a bouché, mais qui, jadis, s'évasait à l'air libre[3]. Par ce

p. 125, qu'il les a exploitées au profit de sa théorie. Acceptables, à la rigueur, dans un tombeau, ces dissonances lui paraissent incompatibles avec la majesté d'un sanctuaire. Nous allons voir, au contraire, qu'elles étaient inévitables avec la forme obligatoirement requise pour les sanctuaires pythagoriciens.

1. Cf. Bendinelli, *op. cit., loc. cit*
2. Cf. *supra*, p. 23.
3. Cf. *supra*, le plan de la p. 25.

large orifice oblong entrait autrefois la lumière et tombait la pluie dans le bassin sous-jacent[1]. Or il était coiffé d'une sorte de margelle en appareil réticulé[2], qui, reposant sur l'extrados des voûtes, émergeait au-dessus du sol antique. Cette saillie signalait aux promeneurs l'existence du monument, et le lucernaire de l'*atrium*, comme les regards du couloir adjacent, ouvraient dans l'édifice autant de brèches par où plongeait la vue des passants et auraient pu, sans effraction, pénétrer les cambrioleurs[3]. L'enterrement de la basilique n'a donc pas eu pour but de la défendre contre les hommes. Irréductible à des causes matérielles, il n'a visé qu'à attirer sur elle la protection divine. Il relève essentiellement de l'ordre rituel et procède de la religion à laquelle elle fut consacrée.

Dans le paganisme antique, il n'est pas rare qu'à des temples dressés au-dessus du sol aient été annexés des *adyta*, c'est-à-dire des cryptes où les fidèles, en certaines circonstances, pouvaient être admis[4]. Par contre, les sanctuaires exclusivement souterrains ne constituent qu'une infime exception. Requis par le dieu Mithra, dont les chapelles, même quand, faute de mieux, on les avait construites au niveau du sol, s'intitulaient *spelaea*, grottes, et imitaient par leur obscurité les grottes réelles auxquelles la liturgie mithriaque les assimilait toujours, ils semblent avoir été agréés, en outre, par certaines divinités chtho-

1. Cf. *supra*, p. 23.
2. Cf. *supra*, p. 30.
3. Cf. J. Carcopino, *R. A.*, 1923, II, p. 13.
4. Cf. Stengel, s. v° *Adytum*, *P. W.*, I, c. 441.

niennes et funéraires, tels le Priape auquel sacrifiait la Quartilla de Pétrone[1], le *Dis Pater* du *Tarentum*[2] et surtout Hécate, dont les cryptes sont parfois mentionnées dans les inscriptions[3], et à qui nous savons que Dioclétien en avait dédié une au fond de laquelle on accédait par autant de marches qu'il y a de jours dans l'année[4]. Hécate[5] et Priape[6] figurent sur deux ou trois stucs secondaires dans la basilique, mais l'idée n'est venue et ne viendra à personne qu'elle leur ait été spécialement dédiée. Quant à Mithra, il est absent de la basilique dont les sectaires l'ignoraient ou le dédaignaient encore Il faut donc chercher ailleurs, ou plutôt remonter plus haut, jusqu'aux mystères anciens qui ont influencé à un stade déjà tardif de son développement le culte funéraire, soit de Priape, soit d'Hécate, et dont les anciens eux-mêmes ont souligné la concordance avec la théologie de Zoroastre, d'où proviennent les « cavernes », effectives ou symboliques, de tous les *mithraea*.

« Selon Euboulos[7], écrit Porphyre, Zoroastre, le pre-

1. Petr., *Sat.*, 16 : *Ego sum ancilla Quartillae cuius vos sacrum ante cryptam* [*Priapi*] *turbastis*. Cf., sur l'attribution à Priape de cette *crypta*, le chapitre suivant et la note d'Ernout, p. 13, n. 2.

2. Cf. Boyancé, *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, XLII, 1925, p. 138 et suiv. L'autel du *Tarentum* n'était d'ailleurs qu'à 20 pieds sous terre (Zosime, II, 3, p. 65 Bekker).

3. *C. I. L.*, III, 1096 (cf. 1095) à Apulum (*Alba Iulia*).

4. Malalas, p. 307, 17 Dindorf : ἔκτισε [Dioclétien] τῇ Ἑκάτῃ ἱερὸν καταχθόνιον βαθμῶν τξέ (= 365). A Daphnè ?

5. Cf. *supra*, p. 97.

6. Cf. *supra*, p. 99.

7. Nous ne possédons rien de certain sur la date où écrivit cet Euboulos. M. Cumont a conjecturé dans ses *Textes et monuments relatifs... à Mithra*, I, p. 26; II, p. 40 et 42, qu'il a dû vivre sous

mier, consacra en l'honneur de Mithra, créateur et père de toutes choses, un antre naturel, arrosé par les sources, couvert de fleurs et de feuillages. Cet antre représentait la forme du monde créé par Mithra[1]...; [et] s'inspirant de ces croyances, les pythagoriciens et après eux Platon appelaient le monde un antre et une caverne[2]. » Or, si, après Zoroastre, l'usage persiste de célébrer « les cérémonies de l'initiation [mithriaque] dans des antres, soit naturels, soit creusés de main d'homme »[3], il semble que, dès les premières générations pythagoriciennes, les rites de la secte destinés à promouvoir le salut de ses membres aient exigé, sous l'empire de conceptions analogues, un décor identique. Au v^e^ siècle av. J.-C., Empédocle, que sa doctrine, son prophétisme, sa thaumaturgie agrègent également à la suite de Pythagore[4],

les Antonins; et, comme le reconnaît Jacoby, *P. W.*, VI, c. 878, c'est, en effet, une hypothèse plus raisonnable que celle de Mueller, *F. H. G.*, II, p. 26, qui l'avait identifié avec Bolos de Mendès, un contemporain de Callimaque (cf. *P. W.*, III, c. 676), mais sans aucune vraisemblance. Il est curieux que personne n'ait songé à le rapprocher du pythagoricien Euboulos de Messine, d'époque d'ailleurs incertaine (cf. Jamblique, *V. P.* 127). La ressemblance entre les rites pythagoriciens et mithriaques peut être fortuite. Celle entre les explications théologiques de ces rites peut l'être aussi. Mais si ces analogies procèdent d'une influence, il est bien malaisé de deviner en quel sens elle s'exerça. Est-ce le mazdéisme qui, à l'origine, pénétra le pythagorisme? Est-ce le pythagorisme qui, plus tard, a déteint sur le mithracisme romanisé? Les deux réponses ne s'excluent pas, et c'est un fait qu'aux environs de notre ère, on ne distingue pas entre les mages et les pythagoriciens (cf. *supra*, p. 205).

1. Porph., *De Antro Nympharum*, 6.

2. Porph., *ibid.*, 8 : καὶ οἱ Πυθαγόρειοι καὶ μετὰ τούτους Πλάτων ἄντρον καὶ σπήλαιον τὸν κόσμον ἀπεφήναντο.

3. Porph., *ibid.*

4. Cf. Bidez, *Vie d'Empédocle*, p. 122.

faisait prononcer aux puissances conductrices des âmes, et chargées de les acheminer au but, ce vers explicite :

Nous sommes arrivées dans l'antre caché[1],

l'antre où, sans doute, allait s'accomplir le saint ouvrage de la régénération. Deux cents ans plus tard, toute une floraison de mythes s'était épanouie sur ce détail rituel. A la fin du IIIe siècle[2], Hermippe de Smyrne, dont la verve sceptique s'est exercée aux dépens d'une descente de Pythagore aux enfers, nous a, bien involontairement, transmis l'un d'entre eux en sa version malveillante du prétendu miracle. A peine débarqué en Italie, Pythagore aurait eu soin de s'y creuser, à l'insu de tous, une demeure souterraine. Sa mère, complice de sa ruse, lui faisait passer des tablettes mentionnant, avec leurs dates, tous les faits de la chronique. Au bout d'un certain temps, Pythagore, qu'on croyait disparu, ressortit émacié, squelettique, au milieu des Crotoniates. Il leur raconta qu'il revenait de l'Hadès, et pour prouver son dire, rappela, à leur place dans le temps, les événements qui s'étaient passés en son absence. Les Crotoniates ne s'avisèrent pas de l'imposture, mais émerveillés de ce prodigieux savoir, ils crurent sur-le-champ à la nature divine du Maître et s'empressèrent à lui confier leurs femmes, pour qu'il daignât les instruire[3]. Nous laisserons à Her-

1. Empédocle, fr. 120 Diels ; cf. Bignone, *Empedocle*, Turin, 1916, p. 492.

2. Sur le *floruit* d'Hermippe de Smyrne, cf. *P. W.*, VIII, c. 485.

3. Diogène Laerce, VIII, 41 ; Schol. Soph., *ad Electr.*, 62 ; cf. Delatte, *Vie de Pythagore*, p. 245.

mippe sa critique voltairienne de légendes qui ont perdu leurs croyants. Mais si les pythagoriciens de son temps n'avaient pas fréquenté les antres, il faut bien convenir qu'Hermippe n'aurait pu l'imaginer sous cette forme. Elle implique à sa manière la réalité d'une coutume que d'autres légendes ont motivée. Il est probable, en effet, qu'aux raisons métaphysiques que Porphyre nous a indiquées dans le *De Antro Nympharum*[1], et par lesquelles les pythagoriciens justifiaient leurs réunions dans des cavernes[2], s'ajoutait leur désir de ressembler à leur maître. Ne lisons-nous pas chez des biographes tardifs[3], mais en des termes trop semblables pour ne pas remonter ensemble à Aristoxène de Tarente[4], que Pythagore, à Samos, en plus de la salle de réunion ou ὁμακόϊον qu'il possédait dans la ville, s'était ménagé, en dehors de la ville, la retraite d'une grotte souterraine qui était sa véritable maison de philosophie[5] ? La basilique de la Porte

1. Cf. *supra*, p. 212.
2. Cf. *supra*, p. 213.
3. Porphyre, *V. P.*, 9 : ... ἔξω δὲ τῆς πόλεως ἄντρον οἰκεῖον τῆς ἑαυτοῦ φιλοσοφίας ποιήσαντα, ἐν τούτῳ τὰ πολλὰ τῆς ἡμέρας καὶ τῆς νυκτὸς διατρίβειν, συνόντα λόγοις τῶν ἑταίρων. Jamblique, *V. P.*, 27 : ἔξω δὲ τῆς πόλεως οἰκεῖον τῆς αὐτοῦ φιλοσοφίας ἄντρον ποιησάμενος ἐν τούτῳ τὰ πολλὰ τῆς νυκτὸς καὶ τῆς ἡμέρας διέτριβε καὶ τὴν ζήτησιν ἐποιεῖτο τῶν ἐν τοῖς μαθήμασι χρησίμων...
4. Dans les deux textes de Porphyre et de Jamblique, l'autre salle pythagoricienne de Samos est dite exister encore : ἔτι καὶ νῦν, remarque qui s'applique beaucoup plus facilement, ainsi que l'observait déjà Cobbet, *Coll. cr.*, p. 318, à l'époque d'Aristoxène qu'à celle de Porphyre et de Jamblique.
5. L'expression οἰκεῖον τῆς φιλοσοφίας, à vrai dire, oppose à la salle commune, ou ὁμακόϊον (ὁμός-ἀκούω) (cf. Porph., *V. P.*, 20), l'antre privé, ésotérique. C'est la maison intime.

Majeure, en qui revivent tous les traits de la description, semble avoir été bâtie à cette image lointaine et canonique ; et puisqu'on ne saurait la rattacher, ni de près, ni de loin, au mithracisme, force nous est bien de la considérer comme une filiale attardée de la caverne métropolitaine de Samos. Par le site qui fut choisi pour elle, comme par la profondeur à laquelle nous l'avons trouvée, elle s'avère la « maison de philosophie » d'une des associations pythagoriciennes qui, entre 50 av. J.-C. et 50 ap. J.-C., ont foisonné dans Rome [1].

*
* *

Au reste, l'éclairage de la basilique n'est pas moins instructif. Les pythagoriciens voulaient se réunir dans une caverne par fidélité au souvenir de leur maître [2] et pour que chacun de leurs temples les entourât du monde en raccourci. Mais, en même temps, ils étaient avides de clarté et ils eussent tenu pour sacrilège d'oser pour-

1. C'est M. Cumont qui, le premier, sur la foi du *De Antro Nympharum*, s'est avisé de rapporter à des pythagoriciens l'hypogée de la Porte Majeure. Outre ce texte de Porphyre, il a excipé d'un passage de Hiéroclès qui, en effet, n'est pas négligeable : ἀπολῦσαι δὲ τῶν τῇδε πόνων ὡς ἔκ τινος καταγείου σπηλαίου (*Fr. Phil. Gr.*, I, p. 483 Mullach, cité par Cumont, *R. A.*, p. 64). Les conclusions qu'en a tirées M. Cumont se trouvent confirmées et renforcées par les textes des biographes que je me suis efforcé de mettre en relief.

2. Aux textes cités plus haut, on peut ajouter la curieuse version dont Clément d'Alexandrie s'est fait l'écho, et d'après laquelle Pythagore, après avoir été circoncis par les Égyptiens, aurait été initié par eux à la philosophie mystique dans un souterrain ; cf. Clém. Alex., *Stromata*, I, 15, 66, 2 Stählin : ... [Pythagore] καὶ περιετέμετο ἵνα δὴ καὶ εἰς τὰ ἄδυτα κατελθὼν τὴν μυστικὴν παρ' Αἰγυπτίων ἐκμάθοι φιλοσοφίαν.

XVI. — LE LUCERNAIRE DE L'*ATRIUM* (*aujourd'hui bouché*)

XVII. — L'ÉCLAIRAGE DE LA *CELLA* (*vue prise de l'abside*)

suivre dans les ténèbres les vérités que l'enseignement de Pythagore avait fait luire à leurs yeux. Au nombre des commandements dont ils se transmettaient, d'âge en âge, depuis les temps les plus anciens, les minutieuses consignes, et qu'Androcyde et Anaximandre le Jeune avaient éprouvé le besoin, dès le IVe siècle avant notre ère, de commenter en des traités didactiques[1], figure cette interdiction rapportée par Jamblique : « Des choses pythagoriciennes, ne parle pas sans lumière[2]. » Ainsi la règle de l' « ordre » soumettait à une rude épreuve l'ingéniosité de ses architectes. D'une part, elle les forçait à enfoncer leurs chapelles dans le sol ; et, de l'autre, elle les contraignait à en bannir l'obscurité des souterrains. La basilique de la Porte Majeure nous montre, par ses dispositions particulières, comment ils s'y prenaient pour rompre la contradiction et résoudre le problème.

Comme s'ils avaient souffert de l'imperfection de leurs propres moyens, ils ont appelé les ornemanistes à leur secours. Le motif le plus fréquemment reproduit sur les stucs de la basilique est celui du candélabre, soit simple, soit à caryatides, dont la tige ouvragée et svelte divise les panneaux, orne les plinthes, s'élance sur les piliers, borde les montants de l'abside[3]. Si, en lui-même, il peut, à l'origine, n'avoir eu qu'un rôle purement décoratif, on ne saurait en dire autant de sa répétition, évidemment

1. Cf. Delatte, *La Vie de Pythagore*, p. 186 et suiv.
2. Jamblique, *V. P.*, 105 : περὶ Πυθαγορείων ἄνευ φωτός μὴ λάλει ; cf. *Protrept.*, 21, p. 114 Pistelli.
3. Cf. *supra*, p. 37.

intentionnelle. Aussi M. Leopold a-t-il été bien inspiré de s'enquérir des textes où les lampadaires portent la flamme invisible des pures croyances; et, guidé par des citations de Plaute, de Térence, de Cicéron et de Virgile, il a discerné là comme « autant de symboles de l'âme, représentée comme une flamme, dans la philosophie d'Héraclite — ici, probablement, interprète d'une opinion orphique —, et dans la foi populaire romaine[1] ». Je songe d'autant moins à discuter la vraisemblance d'une métaphore aussi tenace et répandue que le néo-pythagorisme, immanent au songe de Scipion, comme au VI[e] chant de l'*Énéide*, s'en est assurément servi[2], et je crois, comme M. Leopold, au symbolisme des candélabres multipliés à dessein sur les murs de la basilique. Seulement, le langage m'en paraît plus prochain et direct. Avant tout, les stucs où ils s'inscrivent ont eu pour but d'y appeler de toutes parts, contre l'ombre envahissante, l'indispensable présence de la lumière pythagorique.

Mais quand bien même elle eût été vêtue de ses images, la basilique ne pouvait se passer de sa réalité, et les constructeurs la lui ont dispensée autant qu'il était en eux et que le comportait la nature du monument. Pour l'illumination des bas côtés, ils avaient eu recours aux lampes que nous ne possédons plus, mais dont subsistent les trous de scellement, et qui, primitivement, étaient suspendues à chacune des arcades des piliers[3]. Pour celle

1. Leopold, *Mélanges*, p. 175 et n. 4.
2. Cic., *De Rep.*, VI, 12, 12 et Virg., *Aen.*, VI, 745.
3. Cf. *supra*, p. 60.

de la grande nef, ils ont utilisé le jour que le lucernaire versait d'aplomb sur l'*atrium*, mais qui parvenait jusqu'au fond de la *cella*, par la porte et par la fenêtre, ou plutôt par la brèche pratiquée ultérieurement au-dessus de la porte, dans le mur d'entrée, tout près de la voûte[1]. Aujourd'hui, le lucernaire est obturé, et l'*atrium*, comme la *cella*, ne sont plus éclairés que par des ampoules électriques. Mais l'ingénieux dispositif adopté par le service des fouilles permet aux visiteurs, s'ils le désirent, de juger approximativement de l'effet que produisait, dans l'antiquité, la diffusion contrariée de cet éclairage oblique. Les ampoules les plus puissantes ont été posées à la hauteur du lucernaire. On éteint toutes les autres, et le sanctuaire, pour quelques instants, ne reçoit plus, comme jadis, que la lumière tombée des sommets de l'*atrium*. Les parties basses du souterrain, les plinthes des murs et les bases des piliers, surtout dans les nefs latérales, s'estompent ou se noient dans une demi-obscurité. Mais, à mesure que le regard s'élève, la pénombre se dissipe, les détails se précisent et les stucs des voûtes ressortent avec un relief accru dans une blancheur évidente et chimérique. L'éclairage obtenu est à la fois violent et spectral, irréel et intense. Ainsi que l'a compris M. Cumont, dont ce rapprochement suffirait à associer pour toujours la science et le nom à la découverte de la basilique, c'est celui où baigne, dans le célèbre mythe du VII[e] livre de la République, la caverne de Platon. Qu'on s'imagine « un antre

1. Cf. la photographie jointe page 217.

souterrain, ouvert dans sa profondeur à la lumière du jour, et, dans cet antre, des hommes retenus, depuis leur enfance, par des chaînes qui leur étreignent tellement les jambes et le cou qu'ils ne peuvent, ni changer de place, ni tourner la tête, et ne voient que ce qu'ils ont en avant d'eux, puisque la lumière leur vient d'un foyer allumé à une grande distance en haut et derrière eux : πυρὸς ἄνωθεν καὶ πόρρωθεν καόμενον ὄπισθεν αὐτῶν[1] » ; et l'on aura, selon Platon, l'image, désenchantée, mais véridique, du monde sensible[2] où passent et repassent, comme des ombres devant des regards émoussés, les reflets pâlis de la réalité transcendante. Or cette comparaison, que la magie du style de Platon rendit inoubliable, coule des sources pythagoriciennes. Porphyre, qui la cite à la suite immédiate du passage du *De Antro Nympharum* que nous avons traduit plus haut, nous l'apprend en propres termes[3], et nous n'avons plus à douter de son origine. La basilique de la Porte Majeure la réalise aujourd'hui sous nos yeux. Sa *cella* est enterrée comme les antres pythagoriciens, et, comme eux encore, elle est éclairée « dans sa profondeur... par un foyer... placé à une grande distance, très haut et en arrière ». En elle, s'est blottie la foi de ces sectateurs de Pythagore, dont les temples abrégeaient le monde et s'illuminaient, au sein de la terre, des rayons de soleil qui traversent la caverne cosmique.

1. Platon, *De Rep.*, VII, p. 514 A.
2. Platon, *ibid.*, VII, p. 516-517.
3. Cf. *supra*, p. 213. Porphyre, *De Antro Nymph.*, 8.

Toutefois, elle ne recevait son plein de lumière que pendant les quelques heures où le soleil, dans sa course apparente au-dessus de l'horizon, venait se placer face au monument, dans l'axe de son développement longitudinal, au-dessus du lucernaire. La facilité avec laquelle nous allumons à volonté les ampoules électriques ne doit pas nous faire illusion. Dans l'antiquité, l'éclairage n'était pas égal à tous les instants. La basilique s'assombrissait à contre-jour, et, au contraire, elle atteignait sa plus grande luminosité quand le soleil, semblant tourner autour d'elle, arrivait à en frapper l'entrée. Si, maintenant, on se reporte au plan du monument, on constate qu'il est très nettement orienté d'Est en Ouest, l'abside, vers le soleil levant, dont l'adoration incombait à tout bon pythagoricien comme le premier de ses devoirs[1], l'*atrium*, à l'occident. La meilleure lumière y tombait donc du soleil couchant, et des pythagoriciens, épris de clarté, n'ont pu s'y réunir qu'aux approches du soir. De fait, c'est à cette heure, où les cieux méditerranéens s'emplissent d'une suave beauté, que leur règle avait fixé la célébration de leurs mystères, douce et forte récompense de leur activité, couronnement doré de chacune de leurs journées séculières. Après le déjeuner, qui avait clos leurs exercices religieux de la matinée[2], ils s'étaient à dessein perdus dans la foule ; ils y avaient vécu de l'existence de tous, vaqué aux charges de leurs métiers divers, participé, le cas échéant, aux

1. Jamblique, *V. P.*, 256 : τὸν μὲν παρατηρεῖν ὅπως ἀνιόντα προσεύξωνται [τὸν ἥλιον].
2. Jamblique, *V. P.*, 96-97.

affaires publiques[1]. Mais quand le soleil avait commencé à baisser — δείλης γενομένης[2] —, ils avaient ordre de se rejoindre à nouveau et de se préparer, par des conversations édifiantes, à la cérémonie qui les rassemblait tous, et qui devait, de toute façon, s'achever avant le coucher du soleil : πρὸ ἡλίου δύσεως[3]. C'est Jamblique, au IVe siècle de notre ère, qui a recopié cet emploi du temps déjà en vigueur de l'époque où écrivait Aristoxène de Tarente, au IVe siècle avant notre ère[4]. Il y a certes loin d'une période à l'autre, et la description de Jamblique n'était plus, de son vivant, qu'un souvenir historique. Mais la basilique de la Porte Majeure est là pour attester que les communautés qui se proposèrent, aux environs de notre ère, de rétablir dans Rome le vieil ordre pythagoricien, avaient pris à cœur d'en renouer étroitement les traditions liturgiques. Du pythagorisme de la Grande Grèce au néo-pythagorisme de la République et de l'Empire, les croyances ont pu évoluer, moins d'ailleurs que la science moderne n'avait commencé par l'admettre[5]. Mais, entre l'un et l'autre, la permanence des rites fonda-

1. Jamblique, *V. P.*, 96-97 ; cf. Delatte, *Essai...*, p. 10.

2. Jamblique, *V. P.*, 97 : δείλης δε γενομένης εἰς τοὺς περιπάτους πάλιν ὁρμᾶν.

3. Jamblique, *V. P.*, 98 : ἔπειτα... χωρεῖν ὡς πρὸ ἡλίου δύσεως ἀποδεδειπνηκέναι.

4. Cf. *supra*, p. 208.

5. C'est de quoi M. Méautis a eu le grand mérite de s'aviser, en affirmant la permanence de la secte à l'époque alexandrine, et en faisant valoir le saisissant exemple des tablettes de Thurii (IVe siècle av. J.-C.) et de celles d'Eleutherne et de Rome (Ier-IIe s. ap. J.-C.) qui, à quatre siècles de distance, portent les mêmes formules eschatologiques (Méautis, *Recherches sur le Pythagorisme*, p. 18).

mentaux crée une solidarité formelle qu'on ne saurait plus désormais, ni rompre, ni récuser.

*
* *

Nous ne sommes point, d'ailleurs, au bout des surprises que cette continuité nous promet, et maintes survivances imprévues se révèlent dans notre monument par plus d'un détail qui la manifeste et qu'elle explique.

Aujourd'hui, nous parvenons au sol de l'hypogée par un escalier de 42 marches[1]. On y accédait jadis par la pente d'un long boyau dont nul, que je sache, n'a encore tenté de justifier la présence. Pourtant, rien ne serait plus urgent, car, à première vue, on ne distingue pas du tout la raison pour laquelle les constructeurs romains, qui pouvaient, aussi bien que les archéologues modernes, recourir à notre moyen d'accès, plus rapide et moins dispendieux, lui ont préféré l'établissement d'une coûteuse galerie[2]. Dans l'état actuel de la fouille, elle a perdu sa parure de mosaïque et de stuc[3], et nous ne la possédons plus que sous une portion très limitée de son parcours[4].

1. Ouvert sur la Voie Prénestine moderne.

2. D'un simple coup d'œil sur le plan, on s'apercevra qu'ils avaient largement la place pour construire un escalier dans l'espace occupé par la galerie. D'autre part les « regards » pratiqués dans la voûte de la galerie prouvent qu'ils étaient maîtres de faire déboucher un escalier où bon leur eût semblé sur le parcours de la galerie actuelle. Quant à la construction de la galerie, elle a dû coûter fort cher, surtout si les stucs dont ses voûtes étaient plaquées étaient, comme ceux de l'*atrium*, « figurati e dipinti ». Cf. E. Gatti, *Notizie*, p. 36.

3. Cf. *supra*, p. 31.

4. Cf. E. Gatti, *Notizie*, p. 36.

La plus grande partie de son tracé et son aboutissement à l'air libre reposent maintenant sous l'amas des terres qui l'ont comblée depuis l'antiquité et qu'on n'aurait pu déblayer davantage vers l'Est sans bouleverser le ballast qui s'y superpose et trancher avec lui tout un nœud vital de voies ferrées. Néanmoins, ce que la Surintendance des Antiquités réussit à dégager en suggère une reconstitution vraisemblable. Tel qu'il se présente à nous, le couloir se compose de deux petites sections se coupant à angle droit. La plus courte a été exhumée du Nord au Sud sur les 7 mètres de son parcours total. Elle confine à l'*atrium*, de plain-pied avec lui et la *cella* contiguë. Par contre, l'autre branche, parallèle aux longs murs de la basilique, s'abaisse de l'Est vers l'Ouest, avec une inclinaison constante de $0^m,15$ par mètre. Nous ne pouvons plus la remonter que sur une longueur de $25^m,50$[1]. Mais, comme le sol antique s'élevait de 9 mètres au-dessus du pavement de l'hypogée[2], nous devons évaluer à 60 mètres environ la dimension de son développement primitif; et la surprise est vive de constater qu'un couloir qui s'étend, en largeur, sur 2 mètres à peine, s'étire sur une aussi grande distance. Pour le désigner, le nom d'avenue ou d'allée serait aussi impropre, à cause de son étroitesse, que celui de corridor, à cause de cet allongement inusité. C'est, au vrai, un sentier couvert, dont la règle pythagoricienne nous apprend l'utilité.

Un de ses commandements ordonnait, en effet : « Dé-

1. E. Gatti, *Notizie*, p. 36.
2. Cf. *supra*, p. 208.

laisse les grandes routes. Prends les sentiers[1]. » De savants disciples s'ingénièrent à le prendre au figuré, comme un avertissement d'avoir à fuir les lieux communs et les chemins battus, les préjugés et les mœurs du vulgaire[2]. Mais sans doute avait-il commencé, comme les autres[3], par dicter un geste, imposer une attitude dont l'observance se conciliait à la rigueur avec ses doctes exégèses. Pénétrés de l'incomparable valeur de leurs dogmes ésotériques, les pythagoriciens, que leur devoir religieux appelait à la basilique de la Porte Majeure, n'auraient eu garde de s'y rendre comme tout le monde ; et, dans l'antre de Pythagore, il était convenable et légitime qu'ils entrassent par l'un des sentiers préférés par le Maître, le passage resserré que franchissaient les seuls élus, la « porte étroite » de la grâce.

Du reste, les fidèles ne s'assemblaient, ni à l'improviste, ni au hasard, pour leur office du soir. Le moment venu, ils laissaient là le Forum, les affaires et la politique. Ils se cherchaient les uns les autres, et, avant de pénétrer dans le sanctuaire, ils se préparaient mutuellement à la célébration de ses mystères, par une sorte de conférence-promenade, obligatoire et réglée. Tout en marchant, ils se remémoraient les leçons de la veille ou du

1. Jamblique, *V. P.*, 105 : Τὰς λεωφόρους ὁδοὺς ἐκκλίνων, διὰ τῶν ἀτραπῶν βάδιζε.

2. Jamblique, *Protr.*, 21 δ, p. 111 Pistelli : ... τὰ μὲν ἀνθρώπινα ἔθη ἐᾶν ὡς δημώδη, τὰς δὲ ἐκ τῶν θεῶν θρησκείας ὡς ὑπερέχουσας τῆν δημώδη ζωὴν ἀνταλλάττεσθαι.

3. Cf. Delatte, *La Vie de Pythagore*, p. 186-187, a précisé en la rectifiant la méthode ethnologique de Boehm, *De symbolis Pyth.*, Berlin, 1905.

matin, ils s'exhortaient aux plus belles vertus[1], ils s'entraînaient à profiter tout à l'heure des leçons du jour. Mais les péripatéticiens de Pythagore ne se promènent pas n'importe comment, ni même n'importe où. Ils dédaignaient les lieux qui n'étaient pas, soit consacrés, soit dignes de la consécration[2]; et ils n'avaient le droit d'aller ensemble que par deux, ou par trois, tout au plus[3]. Discrètement illuminé par les « regards » qui percent sa toiture[4], semblable au sanctuaire, qu'il longeait avant de le rejoindre, par la richesse, aujourd'hui disparue, de ses revêtements, le sentier couvert qui conduit à la basilique se prêtait de toutes façons à cette marche édifiante; et avec ses deux mètres de large, il limitait d'avance au chiffre permis les groupes des promeneurs. Et il ne nous est certes pas besoin d'un gros effort pour revoir en pensée s'engager sous sa voûte la procession fragmentaire des pythagoriciens qui se dirigent, à pas tranquilles

1. Jamblique, *V. P.*, 97 : ἀναμιμνησκομένους τὰ μαθήματα καὶ ἐγγυμναζομένους τοῖς καλοῖς ἐπιτηδεύμασι.

2. Porphyre, *V. P.*, 32 : ἐν ἱεροῖς ἢ ἄλσεσιν... ἐπιλεγόμενος τῶν χωρίων τὰ ἡσυχαίτατά τε καὶ περικαλλέστατα. Cf. Jamblique, *V. P.*, 96 : μάλιστα μὲν ἐν ἱεροῖς, εἰ δὲ μή γε, ἐν ὁμοίοις τόποις.

3. Porphyre, *V. P.*, 32 : τοὺς δὲ περιπάτους οὐδ' αὐτὸς ἐπιφθόνως μετὰ πολλῶν ἐποιεῖτο, ἀλλὰ δεύτερος ἢ τρίτος. Jamblique, *V. P.*, 97 : οὐχ ὁμοίως κατ' ἰδίαν, ὥσπερ ἐν τῷ ἐωθινῷ περιπάτῳ, ἀλλὰ σύνδυο καὶ σύντρεις ποιεῖσθαι τὸν περίπατον. Du rapprochement des deux passages, il résulte que les pratiques de la confrérie étaient calquées sur celles que les compilateurs ont prêtées au Maître; il en ressort l'existence d'une source commune (Aristoxène) aux deux auteurs. Ces deux constatations convergent vers le refoulement de ces usages sur le pythagorisme pré-romain.

4. Cf. *supra*, p. 23. En plus de celui qui s'observe au coude, il en est un autre, de forme et de dimensions identiques, à l'extrémité orientale de la portion subsistante.

et l'esprit en éveil, vers les vêpres de leur confrérie.

Au surplus, l'orientation du couloir s'accordait à celle de la basilique pour mettre les « frères » en règle avec le protocole de leur église. On n'y venait point comme au moulin. L'étiquette présidait à l'entrée et à la sortie du sanctuaire. Pythagore, écrit Jamblique, recommande à ses disciples d'accéder aux lieux saints par la droite, qui est impaire et déjà divine, et de les quitter par la gauche, symbole du nombre pair et de la dissolution[1]. En descendant la longue section du couloir qui est parallèle à l'axe de la basilique, les mystes avaient continuellement le sanctuaire sur leur gauche ; en la gravissant au contraire ils l'avaient sur leur droite. Pour arriver jusqu'à l'*atrium* ils devaient l'abandonner ou plutôt suivre le coude qu'elle formait alors pendant sept mètres consécutifs : ils tournaient à gauche. Pour la retrouver, à la sortie, ils étaient forcés de tourner à droite. Ils venaient donc par la droite : κατὰ τοὺς δεξιοὺς τόπους, et ils s'en retournaient par la gauche, κατὰ τοὺς ἀριστερούς, selon les préceptes du rituel. Ce n'est pas tout : la porte de l'*atrium*, à laquelle le couloir aboutit et qui est la seule par laquelle accès soit donné au sanctuaire, est orientée vers le Nord. Or, nous lisons, dans le *De antro Nympharum*, un chapitre où Porphyre admire la science d'Homère, égale, d'après lui, à celle des pythagoriciens Nouménios et Cronios, parce que le poète

1. Jamblique, *V. P.*, 156 : εἰσιέναι δὲ εἰς τὰ ἱερὰ κατὰ τοὺς δεξιοὺς τόπους παραγέλλει, ἐξιέναι κατὰ τοὺς ἀριστερούς, τὸ μὲν δεξιὸν ἀρχὴν τοῦ περιττοῦ λεγομένου τῶν ἀριθμῶν καὶ θεῖον τιθέμενος, τὸ δὲ ἀριστερὸν τοῦ ἀρτίου καὶ διαλυομένου σύμβολον τιθέμενος.

a introduit les mortels dans la Grotte des Nymphes, qui s'ouvrait sur la côte d'Ithaque, par la porte du Nord, et qu'en même temps il réserve aux Dieux seuls la porte du Midi[1]. Ainsi la comparaison du sanctuaire avec la caverne cosmique était poussée jusqu'au bout avec une inflexible rigueur. Elle commande l'enfouissement et l'éclairage de la basilique. Elle en a déterminé la position ; elle ordonne jusqu'aux détails de ses annexes, et voilà que, textes en main, nous découvrons la logique de ses caprices rationnels. En vérité, l'esprit du pythagorisme a inspiré et contraint les fondateurs de la basilique, comme le plan qu'ils ont suivi s'adapte aux nécessités du culte pythagoricien.

*
* *

Le culte, si l'on se réfère au livre de Jamblique qui nous a transmis l'essentiel d'une description de sept siècles plus ancienne[2], comportait successivement des purifications, des libations, un sacrifice précédant un repas pris en commun, enfin une lecture pieuse, complétée d'un sermon[3]. Or, la basilique a été disposée et garnie de telle sorte que, malgré son dénuement actuel, nous sommes toujours à même d'y marquer la place de chacune de ces

1. Hom., *Od.*, XIII, 101-112 (cf. Trad. *V. Bérard*, II, p. 140); Porphyre, *De Antro Nymph.*, 21 et 22.

2. Sur Aristoxène de Tarente, source à laquelle ont puisé les biographes de Pythagore, dans leur exposé de la vie de l'ordre, cf. Delatte, *Essai*, p. 9 et 10, et *La Vie de Pythagore*, p. 188 et suiv.

3. Cf. Jamblique, *V. P.*, 97-99.

diverses cérémonies et d'y reconstituer par surcroît la plus grande partie du cérémonial.

Les mystères débutaient par une lustration[1]. Rien n'est plus naturel. Les pythagoriciens vivaient dans la hantise de la pureté. Ils n'enduraient de taches, ni sur leur âme, ni sur leur corps, ni même sur leurs vêtements. Blanc devait être le linceul de leurs morts[2], blanche la toge de leurs vivants, et blanches, pareillement, les étoffes accessoires de leur accoutrement[3]. L'accès dans le sanctuaire leur eût été refusé, s'ils avaient osé le solliciter dans la même tunique où ils avaient dormi et autrement que dans un costume d'une netteté irréprochable, immaculée[4]. Le noir leur répugnait comme la couleur de la paresse et de la méchanceté. Il leur semblait, en revanche, que le blanc fût un signe de la rectitude et de la justice, l'irradiation même du bien[5]. Il est indéniable, pour qui sait entendre leurs invocations à la blancheur, que cette teinte ne prédomine point dans la basilique par l'effet du hasard. Abstraction faite du plafond, dans l'*atrium*, et, dans la *cella*, de la plinthe des murs et peut-être du fond de l'abside sur lequel les pierres de la *cathedra* ne se déta-

1. Jamblique, *V. P.*, 98 : μετὰ δὲ τὸν περίπατον λουτρῷ χρῆσθαι.

2. Jamblique, *V. P.*, 155 : τοὺς δὲ τελευτήσαντας ἐν λευκαῖς ἐσθῆσι προπέμπειν ὅσιον ἐνόμιζε.

3. Diogène Laerce, VIII, 19 : στολὴ δὲ αὐτῷ λευκὴ καθαρὰ καὶ στρώματα λευκά. Jamblique, *V. P.*, 100 : ἐσθῆτι δὲ χρῆσθαι λευκῇ καὶ καθαρᾷ ὡσαύτως δὲ καὶ στρώμασι λευκοῖς τε καὶ καθαροῖς...

4. Jamblique, *V. P.*, 153 : λέγει δὲ καὶ εἰς ἱερὸν εἰσιέναι δεῖν καθαρὸν ἱμάτιον ἔχοντα, καὶ ἐν ᾧ μὴ ἐγκεκοίμηταί τις.

5. Diogène Laerce, VIII, 35 : καὶ τὸ μὲν λευκὸν τῆς ταγαθοῦ φύσεως, τὸ δὲ μέλαν τοῦ κακοῦ.

chaient qu'avec plus de vigueur[1], elle était vêtue de blanc des pieds à la tête, depuis la mosaïque de son pavement, jusqu'aux marbres de son mobilier et aux stucs de sa décoration. Sans nul doute, cette éclatante harmonie avait été voulue par ses fondateurs, pour s'y envelopper d'un coup de la seule atmosphère religieuse qui leur fût respirable. Mais il ne leur suffisait pas d'en avoir purifié les murs inanimés. Ils devaient, en y entrant, effacer leurs propres souillures. « Pythagore, écrit Diodore de Sicile d'après Timée de Tauromenium, Pythagore enseignait à ses disciples que, pour offrir à la divinité un sacrifice qu'elle agréât, il fallait se présenter devant elle avec des vêtements décents, le corps propre et une âme chaste[2]. » Aussi, parvenus dans la basilique au terme de leur promenade sacramentelle les fidèles procédaient-ils à des ablutions préliminaires : μετὰ δὲ τὸν περίπατον λουτρῷ χρῆσθαι[3]. En soi, le mot λουτρόν qu'emploie Jamblique pour les définir manque de précision. Il peut signifier un bain, ou, simplement, l'eau lustrale. Dans le cas particulier, le second sens est le bon. Les Pythagoriciens ne craignaient pas l'eau[4] ; mais ils n'en abusaient pas non plus. En vertu d'une interdiction que cite Aristote, il leur était défendu de pratiquer les bains publics, où ils se seraient salis au contact de tant de gens impurs[5]. Diogène Laërce

1. Cf. *supra*, p. 31.
2. Diodore, X, 9 (*Excerpt. de Virt.*, p. 555).
3. Jamblique, *V. P.*, 98.
4. Élien, *H. V.*, IV, 17.
5. Jamblique, *V. P.*, 83; cf. Delatte, *La Vie de Pythagore*, p. 230.

qui emploie le même vocable — λουτρόν — le détermine par les termes génériques entre lesquels il l'a prudemment inclus : « Les Pythagoriciens, énonce-t-il, se purifient par des lustrations, des bains et des aspersions[1]. » Les bains (*loutra*) dont il parle, comme le *loutron* de Jamblique, n'ont rien à voir avec l'immersion dans une piscine. Il s'agit bien plutôt de ces onctions rituelles[2], dont le matériel garnissait jadis le sanctuaire. M. Hubaux a conjecturé qu'en avant de l'abside, s'enfonçait jadis la concavité d'une véritable cuve baptismale[3]. L'hypothèse est ingénieuse. Mais, outre qu'elle est invérifiable sur un terrain bouleversé[4], elle n'est nullement nécessitée par les indications de nos textes. Ceux-ci ne réclament rien de plus que les amphores dont M. Bendinelli a démontré la présence sur les six socles adossés, dans la grande nef, aux six piliers qui la flanquent, et dont la représentation figure, à plusieurs exemplaires, sur les murs des bas côtés[5]. Le plus souvent, elles sont reproduites avec, à côté d'elles, inclinée contre leurs panses, une grande palme feuillue[6] qui ne laisse aucune hésitation sur leur emploi. Elles contenaient le *loutron*, l'eau lustrale dont l'usage était prescrit par la règle de l'ordre pythagoricien ; et les palmes qui les accostent servaient à l'en tirer et à

1. Diogène Laerce, VIII, 33 : τὴν δὲ ἁγνείαν εἶναι διὰ καθαρμῶν καὶ λουτρῶν καὶ περιῤῥαντηρίων.
2. Ce sont les onctions dont parle Jamblique, *V. P.*, 97 : ἐχρῶντο δὲ ἀλείμμασι.
3. Hubaux, *Musée Belge*, XXVII, 1923, p. 57.
4. Cf. J. Carcopino, *R. A.*, 1923, II, p. 21.
5. Cf. *supra*, p. 84.
6. Cf. *supra*, p. 87; et la fig. 4685 du *Dictionnaire des Antiquités*.

l'asperger sur les assistants. Dans le plan restitué et les stucs intacts de la basilique, les compilations des biographes de Pythagore trouvent une illustration aussi frappante que précise : c'est la réalité qui ressuscite.

*
* *

Les lustrations finies, l'office continuait par un sacrifice précédé d'une libation[1]. Les pythagoriciens épanchaient leurs libations en invoquant Zeus Sôter, Héraclès et les Dioscures : Zeus Sôter, parce qu'il était le maître absolu de toute subsistance, Héraclès, parce qu'il incarnait la force de la nature, et les Dioscures, parce qu'ils personnifient l'harmonie universelle[2]. La grandeur de Zeus Sôter égale l'essence même de la Divinité. Elle décourageait à l'avance tous les essais de la traduction plastique, et il n'est pas surprenant que les stucateurs de la basilique aient renoncé à l'étreindre dans leurs petits tableaux. Par contre, de tous les héros de la fable, il n'en est pas qu'ils aient plus volontiers représentés que les Dioscures et qu'Héraclès : en prononçant leurs noms, le célébrant avait leurs images devant les yeux, si tant est qu'il ait eu le loisir de promener ses regards autour de lui. Il avait, en effet, besoin de toute son attention : pour que la libation fût valable, il était obligé de surveiller tous ses gestes[3].

1. Jamblique, *V. P.*, 98 : λουσαμένους τε ἐπὶ τὰ συσσίτια ἁπαντᾶν.

2. Jamblique, *V. P.*, 155 : σπένδειν δέ... παρακαλεῖ... τῆς τροφῆς ὑμνοῦντας τὸν ἀρχηγὸν καὶ τὸν ταύτης ἡγεμόνα Δία καὶ τὸν Ἡρακλέα τὴν δύναμιν τῆς φύσεως καὶ τοὺς Διοσκόρους τὴν συμφωνίαν τῶν ἁπάντων.

3. Cf. les notes suivantes. Jamblique dit encore, *V. P.*, 156, que

Notamment, il lui était défendu de tenir autrement que par l'anse le vase dont il répandait le breuvage[1]. Toute autre position eût vicié l'offrande et empêché les dieux d'en accepter l'hommage. Les anciens se sont creusé la tête pour atteindre à la cause raisonnable d'une exigence aussi arbitraire et mesquine. Jamblique est d'avis que, les hommes se régalant au goulot, elle réservait d'emblée la part de la divinité[2]. Porphyre émet l'opinion qu'en recommandant d'incliner la coupe à libations par l'oreille, Pythagore avait voulu rappeler que les dieux se plaisent à la musique, laquelle est perçue par l'oreille[3]. On sourira de ces raisonnements saugrenus. Mais l'obstination des commentateurs à motiver, fût-ce par des calembredaines, ce rite, qui est à lui-même sa raison d'être, indique l'étonnement qu'il inspirait et la persistance de sa pratique. En tous cas, les sectateurs de la basilique n'ont eu garde d'y faillir. Que l'on considère plutôt les scènes de libation que nous montrent ses stucs : les Amours de l'*atrium*[4], les satyres des piliers[5], le Ganymède de la

le célébrant, au cours de sa libation, ne doit ni fermer ni cligner les yeux, parce qu'il ne faut ressentir, ni crainte, ni honte de ce qui est beau et bon. On m'excusera, je pense, de n'avoir pas aperçu sur les stucs de la basilique une application de ce principe.

1. Jamblique, *V. P.*, 84 : σπένδειν τοῖς θεοῖς κατὰ τὸ οὖς τῆς κύλικος. Cf. Porphyre, *V. P.*, 42 : σπονδάς τε ποιεῖσθαι τοῖς θεοῖς κατὰ τὸ οὖς τῶν ἐκπωμάτων.

2. Jamblique, *V. P.*, 84 : οἰωνοῦ ἕνεκα καὶ ὅπως μὴ ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ πίνηται.

3. Porphyre, *V. P.*, 42 : ἐντεῦθεν γὰρ ἠνίττετο τιμᾶν τοὺς θεοὺς καὶ ὑμνεῖν τῇ μουσικῇ, αὕτη γὰρ διὰ ὤτων χωρεῖ.

4. Cf. *supra*, p. 103.

5. Cf. *supra*, p. 105.

voûte[1] saisissent tous leurs hydries ou leurs oenochoès par l'anse. Il n'y a que les prétendues Danaïdes[2] du bas côté droit pour appréhender autrement les leurs : mais les Danaïdes sont le type même des non-initiés ; et cette exception, comme on dit, confirme la règle.

Aux libations succédait le sacrifice[3]. Au IVe siècle avant notre ère, on bataillait ferme à son sujet dans la secte pythagoricienne. Les uns réprouvaient toute immolation sanglante et faisaient remonter jusqu'au Maître ce veto absolu. A les écouter, Pythagore n'aurait jamais présenté aux dieux que la myrrhe ou l'encens, des galettes, des grains de mil et des rayons de miel[4]. Il n'aurait jamais tué en leur honneur[5]. Dans sa joie reconnaissante d'avoir découvert les propriétés du carré de l'hypoténuse, il leur avait consacré, non pas une hécatombe, comme le répétaient des auteurs mal informés[6], non pas même un bœuf vivant, mais l'imitation d'un bœuf, soit modelée dans l'argile[7], soit pétrie dans la pâte[8]. De même, à Délos, il

1. Cf. *supra*, p. 112.
2. Cf. *supra*, p. 131.
3. Jamblique, *V. P.*, 98 : γίνεσθαι σπόνδας τε καὶ θυσίας.
4. Porphyre, *V. P.*, 36 : ... ποπάνῳ καὶ λιβανωτῷ καὶ μύρρᾳ τοὺς θεοὺς ἐξιλασκόμενος. Jamblique, *V. P.*, 150 : ἐπέθυε δὲ θεοῖς λίβανον, κέγχρους, πόπανα, κηρία.
5. Jamblique, *ibid.*, ζῷα δὲ αὐτὸς οὐκ ἔθυεν. Diogène Laerce, VIII, 20 : θυσίαις τε ἐχρῆτο ἀψύχοις. Pythagore recommandait tous les exercices qui endurcissent le corps, réserve faite pour la chasse (Porphyre, *V. P.*, 7).
6. Apollodore le mathématicien, d'après Diogène Laerce, VIII, 12 ; cf. Delatte, *La Vie de Pythagore*, p. 173. Le souvenir de cette hécatombe survit dans l'Anthologie grecque, *Anth. Pal.*, VII, 119.
7. Grégoire de Nazianze, *Ep.*, 198.
8. Porphyre, *V. P.*, 36.

n'avait consenti à s'approcher que d'un seul autel, celui d'Apollon Gennètor, sur lequel jamais n'avait coulé le sang d'une victime[1]. Sans contester d'aussi illustres précédents, certains disciples s'écartaient néanmoins de leur rigorisme. Ils jugeaient les sacrifices sanglants moins recommandables que les autres, mais ils les toléraient néanmoins, à la condition qu'on n'y recourût que de temps à autre, rarement[2], le moins possible[3]. D'autres enfin les pratiquaient couramment et sans remords. Dès lors ils étaient la majorité, s'il est vrai qu'Aristoxène de Tarente, dont dépendent les biographies postérieures, ait analysé la coutume du plus grand nombre de ses contemporains ; et c'est leur liturgie qui prévalut dans Rome avec la renaissance pythagorique du premier siècle avant notre ère. Je n'en veux pour preuve que le titre du traité que Nigidius Figulus avait composé « sur l'examen des entrailles », « *De Extis*[4] ». Les pythagoriciens qui proscrivaient ou déconseillaient les sacrifices sanglants condamnaient ce procédé de divination[5]. En quoi ils étaient d'accord avec eux-mêmes : puisqu'ils ne souffraient pas qu'il y eût des victimes dans leurs sanctuaires, ils eussent été bien en peine d'y préconiser l'étude des viscères pantelants. Mais Nigidius, de son côté, n'a pas été moins

1. Jamblique, *V. P.*, 25 et 35.
2. Jamblique, *V. P.*, 150 : προστέτακτο σπανίως ἔμψυχα θύειν.
3. Porphyre, *V. P.*, 36 : ἐμψύχοις δ' ἥκιστα.
4. Aulu Gelle, *N. A.*, XVI, 6, 12 : *Nigidius in libro quem de extis composuit...*
5. Diogène Laerce, VIII, 20 ; cf. Delatte, *La Vie de Pythagore*, p. 192.

conséquent : s'il a écrit un traité d'« extispicine », c'est qu'il était habitué à voir fumer les chairs des bêtes sacrifiées sur les autels du culte pythagoricien qu'il avait organisé dans la Ville[1], et dont les traditions se sont maintenues dans la basilique de la Porte Majeure. Non seulement on a relevé dans le pavement de la *cella*, près de la porte, les traces d'un autel dont la forme épousait celle d'une peau de bête jetée sur le sol[2], mais les ossements qui ont été exhumés de l'abside et de l'*atrium* proviennent d'immolations auxquelles l'autel a servi et appartiennent à des animaux dont les pythagoriciens, partisans du sacrifice sanglant, ont admis ou ordonné la mise à mort.

Tant s'en faut, en effet, que toutes les bêtes aient été bonnes indifféremment pour tendre leurs gorges au couteau pythagorique ; la liste des victimes autorisées dans l'ordre est plus ou moins longue suivant les sectes qui l'ont établie, chacune pour son compte, d'après des principes élastiques et mouvants. D'aucunes en excluaient, avec le poisson[3], le bœuf et le mouton[4], d'autres, le bœuf, et le coq lorsqu'il était blanc[5] ; d'autres encore, le seul bœuf, lorsqu'il avait été attelé à la charrue[6]. Les unes se

1. Cf. *supra*, p. 201.

2. Cf. *supra*, p. 90.

3. Prohibition mentionnée par Aristote, cf. Diogène Laerce, VIII, 19; cf. les textes rapprochés de ce passage par Delatte, dans son édition, p. 120 et p. 188.

4. Diogène Laerce, VIII, 20 : μόνον δ' ἀπέχεσθαι βοὸς ἀροτῆρος καὶ κριοῦ ; cf. Aristoxène, fr. 7, *F. H. G.*, II, p. 273.

5. Jamblique, *V. P.*, 84 : μὴ δὲ ἀλεκτρυόνα λευκὸν θύειν.

6. Jamblique, *V. P.*, 150 : βοῦς δὲ μὴ θύειν. Cf. pour l'interprétation de ces passages, et leurs dépendances à l'égard de sources plus anciennes, Delatte, *La Vie de Pythagore*, p. 193.

référaient au principe qu'il était interdit à l'homme d'égorger les animaux en qui l'âme humaine pouvait être appelée à se réincarner[1]. Mais comme il était tout de même malaisé d'invoquer l'expérience pour en dresser l'état authentique et contrôlé, les autres substituaient à ce critère indécis un moyen de discernement plus pratique, et livraient au sacrificateur toutes les bêtes réputées nuisibles à l'humanité[2].

C'est par ce biais, à mon avis, que fut introduit dans la basilique romaine, à l'occasion de sa dédicace, le chien dont le squelette a été découvert au pied de la *cathedra*. Peut-être le pythagorisme ancien professait-il de l'espèce canine une opinion plus favorable. Au début du v^e^ siècle avant notre ère, Xénophane de Colophon, venu en Italie, y avait recueilli un souvenir qu'il n'a retenu que pour railler Pythagore, mais qui est significatif à cet égard. Un jour, Pythagore rencontra sur sa route un passant en

1. Jamblique, *V. P.*, 85 : εἰς μόνα τῶν ζώων οὐκ εἰσέρχεται ἀνθρώπου ψυχή, οἷς θέμις ἐστὶ τυθῆναι.

2. Diogène Laerce, VIII, 23 : ἀλλὰ μήτε ζῷον ὃ μὴ βλάπτει ἀνθρώπους ; cf. la note de l'édition Delatte, p. 123 et *ibid.*, p. 196-197. Jamblique est plus précis encore, *V. P.*, 98 : ὡσαύτως τε καὶ ζῷον ὃ μὴ πέφυκε βλαβερὸν τῷ ἀνθρωπίνῳ γένει, μήτε βλάπτειν μήτε φθείρειν. Il existe une correspondance remarquable entre la législation de Pythagore et celle de la Rome primitive : Cic., *De Nat. deor.*, II, 63, 159 : *Tanta putabatur utilitas percipi e bubus ut eorum visceribus vesci scelus haberetur* ; cf. Pline, *N. H.*, VIII, 180 ; Varro, *R. R.*, II, 5, 4 ; Val. Max., VIII, 1, 8. On invoque ordinairement à l'encontre de ces témoignages les résultats des fouilles des terramares, où abondent les ossements de bœufs (Cf. Blümner, *Römische Privataltertümer*, Munich, 1911, p. 173, n. 5). On les prendra plus au sérieux, pour peu qu'on renonce à reculer la Rome primitive jusqu'à l'âge néolithique, et qu'on les reporte à la Rome du iv^e^ siècle av. J.-C., plus ou moins influencée par la coutume de la Tarente pythagoricienne.

train de battre son chien. « Cesse, lui dit-il, cesse de bâtonner cette bête, car, sans nul doute, c'est l'âme d'un de mes amis. En entendant sa voix, j'ai reconnu cette âme[1]. » Pythagore aurait donc commencé par faire figure d'ami des chiens, mais la prévention dont ils étaient l'objet était déjà bien forte, puisque Xénophane s'empressait de retourner cette sympathie contre lui et sa métempsycose[2]. Dès ce moment, le chien n'était pas mieux vu en Grande Grèce que dans certains sanctuaires helléniques ; et à mesure que s'effacèrent les souvenirs du pythagorisme primitif, ce préjugé, que nous retrouvons dans l'Italie contemporaine[3], n'a fait que s'enraciner et s'endurcir, sous la triple influence des cultes infernaux, des confréries apolliniennes, où le pythagorisme s'est propagé, et d'un mépris populaire qui transpire jusque dans les rites de la vieille religion romaine. Impropre, selon les conceptions des Grecs, à apaiser les âmes des morts[4], le chien était le préféré des dieux de l'Hadès et d'Hécate en particulier[5]. Un mythe d'Apollon, que se rappelaient les associations orphiques pour qui Linos était l'émule et le propre frère d'Orphée[6], traitait le chien en ennemi et le vouait aux sacrifices purificatoires. C'est, en effet, par un chien de berger que Linos, fils d'Apollon, avait été

1. Xénophane, fr. 7 Diels ; cf. la trad. de Robin, *La Pensée grecque*, p. 83.
2. Cf. Robin, *ibid.*
3. La pire injure y est toujours celle qui associe les deux bêtes réunies dans l'abside : *porco cane*.
4. Stengel, *Opferbraüche der Griechen*, Leipzig, 1910, p. 117.
5. *Ibid.*, p. 110.
6. Apollod., *Bibl.*, I, 3, 2, 1.

dévoré. Le dieu, dans sa douleur courroucée, avait répandu la peste sur l'Argolide et il ne s'était laissé fléchir que par l'immolation de tous les chiens du pays[1]. Mais il n'était pas rassasié pour si peu, et à l'époque historique on a continué à lui consacrer des chiens. Ce sont des chiens que les Lacédémoniens massacraient chaque année dans le Phoibaion de Sparte[2] ; et des chiens, encore, que les dévots de l'Apollon de Claros offraient à sa sœur et parèdre dans leur liturgie nocturne[3]. Enfin, à Rome, les chiens étaient si odieux que le flamine de Jupiter n'avait le droit ni de les toucher, ni même de les nommer[4]. On les y tuait, en l'honneur de Faunus, à la lustration annuelle des Lupercales[5], et à la fête de Robigus et de Robigo, chargés ensemble, comme Apollon Ésubios, de préserver les champs de la rouille des blés[6], tandis qu'au jour anniversaire de la prise de la Ville par les Gaulois, des chiens étaient empalés entre le temple de Juventas et celui de Summanus[7], sur le Capitole qu'avait manqué perdre leur lâcheté[8]. On comprend que les pythagoriciens aient

1. Cf. les textes d'Athénée et d'Élien cités par Orth, s. v° *Hund*, *P. W.*, VIII, c. 2575. Délos était interdite aux chiens.
2. Pausanias, III, 15, 9.
3. Cf. Ch. Picard, *Ephèse et Claros*, p. 10, n. 6.
4. Plut., *Qu. Rom.*, 111.
5. Plut., *ibid.*, 24. Sur le caractère lustratoire des Lupercales, cf. J. Carcopino, *La louve du Capitole*, Paris, 1925, p. 70.
6. Pline, *N. H.*, XVIII, 285 et Ovide, *F.*, IV, 907; cf. Orth., *loc. cit.*, c. 2579.
7. Le culte de Summanus remonte, dans Rome, aux origines mêmes de la Ville; mais ce sanctuaire est du III^e^ siècle av. J.-C.; cf. J. Carcopino, *Virgile et les origines d'Ostie*, Paris, 1919, p. 93.
8. Pline, *N. H.*, XXIX, 57.

cédé à ces poussées convergentes et que de bonne heure leurs sectes aient considéré comme valable et licite l'immolation des chiens. De fait, le chien n'est nulle part englobé dans les prohibitions que Diogène Laerce, Porphyre et Jamblique ont énumérées d'après des auteurs qui remontent au IVe siècle avant J.-C.[1]. L'institution des *Robigalia* était attribuée à Numa[2], indice que le cérémonial ne s'opposait plus au pythagorisme aux temps, cependant reculés, où Numa fut transformé, sans autre forme de procès, en parfait disciple de Pythagore[3]. La notice de Pline l'Ancien, que les « chiens de lait » figuraient sur la table des citoyens romains, et la relation, qu'il souligne, entre cet usage et les sacrifices auxquels les petits chiens ont continué de fournir[4] trahissent également le changement qui avait dû s'opérer dans les sentiments des pythagoriciens, s'il est vrai qu'elles procèdent, d'une part, de la prédilection de « l'ordre » pour toute jeune victime[5] et, de l'autre, de l'invariable rapport qu'à toutes les périodes de son histoire il a maintenu entre les bêtes sacrifiables et les viandes que l'homme peut manger sans commettre de péché[6]. Toujours est-il qu'à l'époque où la basilique fut fondée l'évolution que ces faits nous laissent pressentir était achevée. Au premier siècle de notre ère, les pythagoriciens, en effet, étaient loin de partager, pour le chien,

1. Cf. *supra*, p. 208 ; 215, n. 4 ; 226, n. 3.
2. Pline, *N. H.*, XVIII, 285.
3. Cf. *supra*, p. 185.
4. Pline, *N. H.*, XXIX, 58.
5. Cf. *infra*, p. 243.
6. Cf. *infra*, p. 246.

la bienveillance prêtée à leur maître au v[e] siècle avant notre ère : Plutarque rapporte à leur discipline les tabous du *flamen dialis*, auquel, comme l'on sait, l'impur contact des chiens était interdit[1], et l'on trouve, dans la vie de leur faux[2] prophète Apollonius de Tyane, une anecdote que Philostrate place un peu avant le règne de Néron[3] et qui est l'exacte antithèse de celle rapportée par Xénophane : Apollonius de Tyane résidait à Smyrne, quand les Éphésiens vinrent le supplier de les débarrasser d'une épidémie qui désolait leur territoire. Ce fut un jeu, paraît-il, pour ce thaumaturge de se transporter en un clin d'œil au milieu d'eux. Comme « il avait appris de Pythagore à honorer les dieux »[4], il en avait hérité le don d'ubiquité. Aussitôt débarqué à Éphèse, il avise un pauvre mendiant d'aspect inoffensif et commande de l'abattre sans pitié. La foule, d'abord hésitante et surprise, se décide à obéir : elle lapide le prétendu mendiant qui oppose à ses agresseurs une résistance diabolique et dont les yeux jettent des flammes. Il succombe enfin. On s'approche : c'était un chien de l'espèce des molosses et bavant de rage, dont le génie maléfique avait semé la contagion. A peine eut-il expiré qu'elle cessa par enchantement[5]. Ce conte en dit long sur la nouvelle attitude des sectes de Pytha-

1. Plut., *Qu. Rom.*, 111 et 112. Cf. *supra*, p. 239.
2. Faux, peut-être, dans les deux sens du mot; cf. Ed. Meyer, *Hermes*, 1917, p. 371-424.
3. Puisque Apollonius n'est pas encore venu à Rome où son arrivée est placée par Philostrate sous Néron, cf. Miller, s. v° *Apollonios von Tyana*, *P. W.*, II, c. 146.
4. Philostr., *V. Ap.*, I, 32, 2.
5. Philostr., *V. Ap.*, IV, 10.

gore. Elles rangeaient maintenant le chien dans la catégorie des bêtes malfaisantes ; et comme le chien était, après le porc, l'animal le plus communément choisi pour les lustrations[1], les pythagoriciens de notre basilique n'avaient plus aucun motif de se singulariser en l'épargnant. Ils ont eu, au contraire, deux raisons pour une de l'immoler avec un porcelet[2], le jour où ils ont dédié, dans sa pureté inaugurale, le monument qui allait devenir leur sanctuaire.

Ils ne paraissent pas, du reste, avoir récidivé. D'autres débris animaux ont été dégagés en nettoyant l'*impluvium*. A cette place, ce sont des restes, non du sacrifice exceptionnel de la dédicace, mais des immolations courantes, dont ils représentent le déchet. Comme ceux de l'abside, ils ont été examinés par des experts. Mais à l'inverse de ceux-là, ils ne renfermaient que des ossements de porcelet. On aurait dû s'attendre à cette identification, et à cette « exclusivité » ; car on n'exagèrera pas en appelant le goret la victime par excellence du culte pythagoricien. Quelle que soit la bête désignée, il importe qu'elle soit toute jeune[3], et il est nécessaire qu'elle appartienne, comme le porc, toujours redoutable aux récoltes[4], à une

1. Cf. Legrand, s. v° *Sacrificium*, dans le *Dictionnaire des Antiquités Saglio et Pottier*, VIII, p. 958. Cette lustration était d'ailleurs normale dans un pays où la religion officielle était imprégnée d'orphisme : cf. la lustration des armées du roi de Macédoine par l'immolation d'un chien ap. Liv., XL, 6, 1 (en 182 av. J.-C.).

2. Cf. *supra*, p. 91-92 ; la question reste pendante de savoir si la dualité des victimes recouvre aussi une intention particulière au pythagorisme. Cf. Porphyre. *V. P.*, 38 : καὶ τοῖς μὲν οὐρανίοις θεοῖς περιττὰ θύειν · τοῖς δὲ χθονίοις ἄρτια.

3. Jamblique, *V. P.*, 150 : ἢ ἄλλο τι τῶν νεογνῶν...

4. Cf. Ovide, *F.*, IV, 414 et suiv., et *passim*.

espèce nuisible[1]. Le cochon de lait répondait à souhait à la double condition posée. Les pythagoriciens eussent-ils été réduits à un seul animal, pour leurs sacrifices, que ç'aurait été celui-là. « Pythagore, écrit Diogène Laerce, ne sacrifiait que des poulets, des chevreaux, ou ces petits qu'on appelle des cochons de lait[2]. » Et Porphyre d'affirmer de son côté : « Pythagore s'abstenait le plus possible de sacrifier aux dieux des animaux, excepté cependant des coqs et des porcs de l'âge le plus tendre[3]. » Enfin, au xv[e] livre des *Métamorphoses* d'Ovide, Pythagore est censé tenir un langage qui corrobore et justifie le témoignage de ces tardifs biographes : « Qu'avez-vous donc fait pour mourir, vous, les brebis, et vous les bœufs, bêtes innocentes sans péché ni malice... [4]. » En revanche : « le porc, le premier, mérita son sort de victime, lui qui, de son groin retroussé, avait bouleversé nos semailles et ravi aux hommes l'espoir de leur année »[5]. Il ne s'est

1. Cf. *supra*, p. 237.

2. Diogène Laerce, VIII, 20 : οἱ δέ φασιν ὅτι ἀλέκτορσι μόνον καὶ ἐρίφοις καὶ γαλαθηνοῖς τοῖς λεγομένοις ἀπαλίαις.

3. Porphyre, *V. P.*, 36 : [Pythagore] θεοὺς ἐξιλασκόμενος ἐμψύχοις... ἥκιστα πλὴν εἰ μή ποτε ἀλεκτορίσιν καὶ τῶν χοίρων τοῖς ἁπαλωτάτοις. Ces textes doivent être rapprochés de celui qu'Aulu-Gelle a emprunté à Aristoxène de Tarente, *N. A.*, IV, 11, 5-6 ; cf. *infra*, p. 246, n. 3.

4. Ov., *Mét.*, XV, 116 et suiv. :

Quid meruistis oves.....
Quid meruere boves, animal sine fraude dolisque.

5. Ov., *Mét.*, XV, 111 et suiv. :

..... et prima putatur
Hostia sus meruisse mori, quia semina pando
Eruerat rostro spemque interceperat anni.

guère écoulé plus d'une génération entre Ovide et les fondateurs de la basilique. Ils ont pensé comme le poète fit parler Pythagore, et, sur l'autel qu'ils avaient dressé dans leur sanctuaire, ils ont versé le sang des cochons de lait, dont les os étaient jetés ensuite dans le bassin de l'*atrium* et, de là, charriés dans l'égout où se vidaient ses eaux de pluie [1].

*
* *

D'après la règle pythagorique, le sacrifice était la préface d'un repas en commun [2] dont le menu nous a été conservé. Les fèves, le poisson, les œufs en étaient bannis [3]. Mais il comportait du vin, du pain, des gâteaux, des légumes crus et cuits, et même de la viande [4]. Les pythagoriciens du début du IVe siècle, dont se gausse la Comédie Moyenne et qui vivaient d'eau claire et d'un cotyle de farine, tous les cinq jours [5], auraient sans doute protesté

1. Cf. *supra*, p. 91. J'ai à dessein laissé de côté le précepte pythagoricien énoncé par Jamblique, *V. P.*, 85 : θύειν χρὴ ἀνυπόδητον καὶ πρὸς τὰ ἱερὰ προσιέναι. Il se retrouve dans presque tous les cultes, et il eût été vraiment trop facile d'en illustrer l'observation.

2. Jamblique, *V. P.*, 98 : ἔπειτα ἐπὶ τὸ δεῖπνον χωρεῖν.

3. Diogène Laerce, VIII, 33 : καὶ ἀπέχεσθαι... τριγλῶν καὶ μελανούρων καὶ ὠῶν... καὶ κυάμων... Sur la portée de ces interdictions, cf. Delatte, *La Vie de Pythagore*, p. 230-231, et se reporter à Diogène Laerce, VIII, 34 : τῶν ἰχθύων μὴ ἅπτεσθαι ὅσοι ἱεροί, et Jamblique, *V. P.*, 98 : τῶν δὲ θαλασσίων ὄψων σπανίως χρῆσθαι.

4. Jamblique, *V. P.*, 98 : χρῆσθαι δὲ καὶ οἴνῳ καὶ μάζῃ καὶ ἄρτῳ καὶ ὄψῳ καὶ λαχάνοις ἑφθοῖς τε καὶ ὠμοῖς, παρατίθεσθαι δὲ κρέα ζώων θυσίμων.

5. Citation d'Aristophon le Comique ap. Diogène Laerce, VIII, 38 ; cf. Méautis, *Recherches*, p. 11-17.

contre tant d'abondance. Mais, cinquante ans plus tard[1], leur intransigeance avait fléchi, moins sous la dérision des sarcasmes populaires que par la force des causes qui avaient introduit ou réintégré[2] le sacrifice sanglant dans les coutumes de la secte. Les pythagoriciens, en leurs « diners » du soir, abandonnèrent le régime exclusivement végétarien, que certains philosophes, étrangers à leur confrérie s'évertuèrent, au premier siècle de notre ère, à remettre en honneur[3]. Aux partisans de l'abstinence de la viande, ils concédaient seulement, tantôt qu'une nourriture carnée ne doit pas être trop fréquente[4], tantôt que certains morceaux, tels que les reins, le cerveau ou la moelle, ne devaient jamais entrer dans l'alimentation des hommes[5]. Mais, dans tous les cas, ils posaient en prin-

1. Eudoxe de Cnide qui représente le végétarisme intransigeant (cf. *supra*, p. 234) est mort vers 353 (cf. Hultsch, *P. W.*, VI, 931). D'autre part, l'activité littéraire d'Aristoxène de Tarente, fils d'un élève de Socrate, n'a pas commencé avant 343 av. J.-C. Cf. Von Jan, *P. W.*, II, c. 1057, et elle s'est prolongée beaucoup plus tard (*ibid.*, c. 1058).

2. Cf. *supra*, p. 235. On peut admettre avec Eduard Zeller, trad. Boutroux, I, p. 433, n. 4, que « la supposition que Pythagore ait interdit les sacrifices sanglants est dépourvue de tout caractère historique ».

3. Cf. *supra*, p. 193. La secte de Nigidius n'était pas végétarienne, cf. *supra*, p. 236.

4. Porphyre, *V. P.*, 34 : σπανίως δὲ κρέας... De fait la viande ne paraît pas sur le menu du déjeuner du matin; Jamblique, *V. P.*, 97 : ἀρίστῳ δὲ ἐχρῶντο ἄρτῳ καὶ μέλιτι ἢ κηρίῳ, οἴνου δὲ μεθ' ἡμέραν οὐ μετεῖχον.

5. Porphyre, *V. P.*, 43 : Ἔλεγε δ'ἀπέχεσθαι τῶν καταθυομένων ὀσφύος καὶ διδύμων καὶ αἰδοίων καὶ μυελοῦ καὶ ποδῶν καὶ κεφαλῆς. Une autre interdiction nous a été conservée par Diogène Laerce, VIII, 33 : καὶ ἀπέχεσθαι βρωτῶν θνησειδίων τε κρεῶν. Elle vise, comme M. Delatte l'a bien vu (*La Vie de Pythagore*, p. 210), les viandes des ani-

cipe que toute bête sacrifiable devenait par là même comestible[1], et il s'en suivait, bien entendu, que leurs immolations fournissaient son plat de résistance à la *coena* qu'elles avaient précédée[2]. Les sectateurs de notre basilique s'y partageaient donc les restes des gorets qu'ils avaient égorgés sur l'autel, sans déroger à la loi qui régissait leur association, sans déméríter du Maître, qui, lui-même, n'avait pas dédaigné, sur la terre, de se nourrir habituellement de cochons de lait[3]; et leur dîner, sur lequel planait le souvenir de Pythagore, était un repas trop substantiel et varié, pour avoir été pris « sur le pouce ». Il réclamait les tables dont nous avons déjà repéré l'emplacement dans la basilique; et si, dans les quatre trous où elles furent autrefois scellées, nous restituons, entre les piliers, les quatre *mensae* de marbre qui disparurent dans le pillage de l'édifice mais dont les stucs des bas côtés gardent toujours l'image[4], nous ressaisirons aussitôt l'ordonnance du service qui s'est déroulé dans la *cella*.

Quel que fût, en effet, le nombre des participants, le festin pythagorique, à la ressemblance de la syssitie spartiate, limitait l'effectif de chacune de ses tablées[5]. Par

maux morts ou tués sans effusion de sang et les viandes déjà entamées

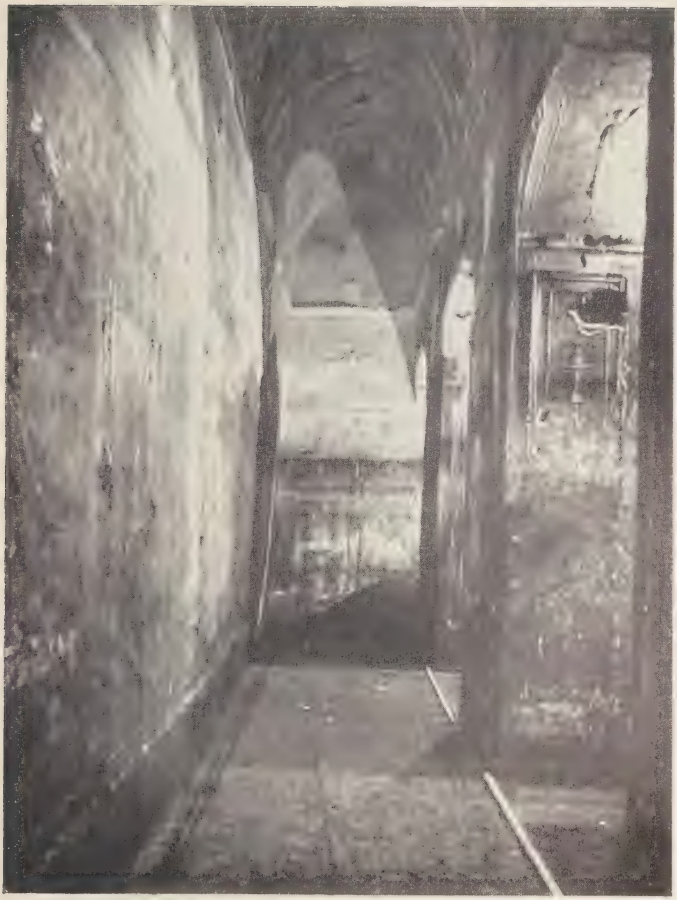
1. Porph., *V. P.*, 34 : κρέας ἱερείων θυσίμων.

2. La liaison est bien marquée dans Jamblique, *V. P.*, 98 : παρατίθεσθαι δὲ κρέα ζώων θυσίμων.

3. Aulu Gelle, *N. A.*, IV, 11, 6 : *Porculis quoque minusculis et haedis tenerioribus victitum (Pythagoram) idem Aristoxenus refert. Quam rem videtur cognovisse e Xenophilo pythagorico, familiari suo.*

4. Cf. *supra*, p. 90.

5. Dans les *phiditia* spartiates, le chiffre réglementaire de la tablée est de quinze; cf. Glotz et Cohen, *Histoire grecque*, I, Paris, 1926, p. 359.



XVIII. — DÉTAILS DU BAS CÔTÉ SUD (*au fond, une « mensa »*)

crainte de l'impiété qu'ils auraient commise en dépassant la sacro-sainte décade qu'ils vénéraient comme le plus parfait des nombres[1], les pythagoriciens ne se groupaient jamais par plus de dix convives ensemble[2]. Pour éviter la disgrâce de ce manquement à leur devoir, ils se divisaient autant qu'il était nécessaire, et donnaient leurs banquets « par petites tables ». Les quatre *mensae* de la basilique prouvent que cette règle y fut appliquée comme les autres, et, par surcroît, elles arrêtent à quarante, au maximum, le chiffre du collège, pour lequel, jadis, elles avaient été dressées.

Mais le collège a-t-il atteint ce *maximum* ? On pouvait déjà présumer qu'il comprenait douze membres au moins ; car, de toutes les hypothèses auxquelles a donné lieu la présence de portraits sur les piliers de la *cella*, la seule qui cadre avec le réalisme des trois figures subsistantes[3], est celle qui reconnaît en eux des contemporains, le visage même de ceux qui fréquentaient en la basilique[4] ; et, d'autre part, la restauration la

1. Philolaos, fr. 11 Diels (début); cf. *supra*, p. 177.

2. Jamblique, *V. P.*, 98 : ταῦτα δ' εἶναι μὴ πλεῖον ἢ δέκα ἀνθρώπους συνευωχεῖσθαι. Sur le manuscrit de Florence, une seconde main a inséré en marge le vers d'Homère, *Il.*, II, 126 : ἡμεῖς δ' ἐς δεκάδας διακοσμηθῆμεν (= διακοσμηθεῖμεν) Ἀχαιοί ; et Nauck, dans son édition de Jamblique, p. 72, a rapproché de ce passage le commentaire d'Eustathe au vers précité (*Il.*, p. 190, 27) : ἱστορεῖ γοῦν καὶ ὁ σοφώτατος Ἰάμβλιχος τὰ πυθαγορικὰ συσσίτια μὴ ἔχειν πλεῖον ἢ δέκα ἀνθρώπους συνευωχουμένους. De cette confrontation, il appert, en passant, que le commentaire d'Eustathe est rempli d'interprétations pythagoriciennes, et que l'usage pythagoricien procède vraisemblablement d'une tradition achéenne demeurée vivante dans l'achéenne Crotone.

3. Cf. *supra*, p. 45.

4. Le réalisme exclut aussi bien l'idée qu'il pourrait s'agir de

plus plausible de l'ensemble ajoute neuf autres effigies, semblables et symétriques, dont six taillées dans le marbre, aux trois stucs qui ont, par bonheur, échappé au sac de l'édifice[1]. Douze portraits supposent au moins douze associés, et toute la question est de savoir si cette douzaine embrasse la totalité ou ne comprend qu'une élite des fondateurs de l'association. La seconde interprétation est la seule vraisemblable, car, sans parler des trois nefs et des dimensions de la basilique, point n'eût été besoin de quatre *mensae* pour douze convives seulement. Et elle prend tout son sens avec les spéculations auxquelles les pythagoriciens se sont livrés avec délices sur les vertus des nombres en général[2] et celles, en particulier, du nombre douze. Les douze dieux conduisent le monde[3] qu'enferment les douze signes du zodiaque[4]. La sphère céleste est issue de douze pentagones dont les surfaces ont été recourbées[5]. Et ainsi de suite. Ces étranges théories ont

« sages de la Grèce » (Cumont, *R. A.*, p. 55), qu'une identification problématique avec quelques-uns des 218 hommes et des 17 femmes avec les noms desquels Jamblique a dressé son catalogue des « héros de la foi pythagoricienne » (cf. Jamblique, *V. P.*, 267 et suiv.; cf. Leopold, *Mélanges*, p. 179). M. Bendinelli, *Bull. Com.*, p. 42, a tiré argument du « vérisme » de ces images pour en faire le portrait des morts enterrés dans « son » tombeau. Il faut y voir plus simplement le portrait des membres du collège qui fréquentaient la basilique et qui l'ont fondée.

1. Cf. *supra*, p. 44. Mme Strong écrit simplement, *J. H. S.*, p. 102 : « There were twelve portraits in all, a significant number. »

2. Cf. *supra*, p. 165 et 172.

3. Platon, *Phèdre*, p. 247.

4. Platon, *Rép.*, X, p. 616 E.

5. Platon, *Phédon*, p. 110 B et *Timée*, p. 55, 67, 68.

été popularisées par Platon, mais on les faisait remonter à Pythagore qui aurait déduit la terre du cube, le feu de la pyramide, l'air de l'octaèdre, et l'Univers du dodécaèdre[1] ; et c'est en leur nom que les pythagoriciens, incorporant au triangle la puissance de Dionysos et d'Arès, au rectangle celle de Dèmèter et d'Aphrodite, étendaient au dodécagone celle de Zeus, qui les contient toutes[2]. Dans chacune de ces combinaisons, le chiffre douze, où Philolaos sentait l'afflux d'une contraction divine[3], désignait, à leurs yeux, la partie pour le tout. Les douze frères qu'ils avaient choisis, pour en modeler les portraits sur les piliers de leur basilique, ont dû y concentrer toutes les forces de la confrérie. Ils avaient, sans doute, mérité de la représenter en son entier; et, à eux seuls, ils en symbolisaient l'union complète.

Ils n'en formaient cependant pas la moitié, s'il est vrai que leur total réglementaire nous soit indiqué, sous le voile des énigmes chères à la secte[4], par les grands stucs qui, dans la *cella*, se répètent, sans interruption, 28 fois au bas des murs. Vingt-huit fois, comme Madame Strong a été la première à le remarquer[5], a été

1. Philolaos, fr. A 15 Diels : Πυθαγόρας... ἐκ μὲν τοῦ κυβοῦ φησὶ γεγονέναι τὴν γῆν, ἐκ δὲ τῆς πυραμίδος τὸ πῦρ, ἐκ δὲ τοῦ ὀκταέδρου τὸν ἀέρα..., ἐκ δὲ τοῦ δωδεκαέδρου τὴν τοῦ παντὸς σφαῖραν.

2. Plut., *De Is. et Osir.*, 30 : ... Πυθαγορικοὶ λέγουσι... τὴν τοῦ δωδεκαγώνου Διός.

3. Procl., *In. Eucl.*, p. 174, 12 Friedlein : τὴν γὰρ τοῦ δωδεκαγώνου γωνίαν Διὸς εἶναι φησὶν ὁ Φιλόλαος, ὡς κατὰ μίαν ἕνωσιν τοῦ Διὸς ὅλον συνέχοντος τὸν τῆς δωδεκάδος ἀριθμόν.

4. Cf. Jamblique, *V. P.*, 247 : ἰδιότροπός γε μὴν καὶ συμβολικὴ ἦν ἡ σύμπασα Πυθαγόρειος ἀγωγὴ αἰνίγμασί τισι καὶ γρίφοις.

5. Strong, *J. H. S.*, p. 97.

reproduite, à quelques variantes près, l'image d'un enclos funéraire que garde une déesse ou un dieu[1]. Nous avons déjà dégagé la signification de cette représentation qui mêle le pressentiment de la résurrection à la pensée de la mort inévitable[2]. Mais, de sa redite, personne, encore, n'a scruté les causes; et pourtant, à ce compte, il est clair qu'elle fut préméditée. L'idée qui vient spontanément à l'esprit, c'est que le monument où le motif revient avec cette insistance appartenait à une association funéraire formée par vingt-huit sociétaires, et que chacun d'eux avait tenu à faire placer, dans la crypte qui les rassemblait sous l'invocation de la Divinité, une image de la sépulture qui les attendait tous et que le collège leur préparerait à tour de rôle. Cette explication a le mérite de la simplicité, mais elle est purement hypothétique, et il est nécessaire, pour qu'elle sorte du domaine de la conjecture, que le collège auquel on l'applique ait effectivement adhéré à la religion pythagoricienne. En effet, pour qu'elle fût valable, il aurait fallu, d'abord, que chacun des collègues eût tout naturellement pensé à faire de son tombeau le signe de sa personne et comme le blason de son identité; et, ensuite, que le collège, dans son ensemble, répudiant à l'avance toute chance d'accroissement ultérieur, eût pris soin, dans sa charte constitutive,

1. Cf. *supra*, p. 94 et suiv.

2. Cf. *supra*, p. 99. Le même motif revient dix fois dans *l'atrium*. Là non plus ce chiffre n'a pas dû être choisi au hasard. Il reproduit la décade de la divine *tetraktys* (cf. *supra*, p. 177), et il assignerait à chaque groupe de frères le *maximum* qu'il est interdit de dépasser.

de fixer, une fois pour toutes, au chiffre invariable de vingt-huit, l'effectif de ses membres. Or, si chacune de ces conditions, envisagée séparément, paraît bien peu vraisemblable, c'est un fait qu'elles se sont réalisées toutes les deux ensemble dans le pythagorisme.

Pour la première fois dans l'histoire de la pensée européenne, le pythagorisme a, consciemment, systématiquement, identifié la vie à la mort; et cette croyance, marquée de son sceau, avait pénétré à Rome jusque dans les milieux qu'il n'avait pas conquis. Dans le *De Republica*, Cicéron, par la grande voix d'outre-tombe de Scipion l'Africain, l'enseigne avec éloquence : « Ceux-là seuls vivent, qui se sont envolés, comme d'une prison, des chaînes de leur corps. Quant à la vie des vivants, ce n'est qu'une mort[1]. » Dans l'*Hortensius*, il la traduit par une comparaison plus développée. « Notre supplice, écrit-il, notre supplice sur la terre est semblable à celui de ces malheureux que des brigands étrusques, au pouvoir de qui ils étaient tombés, faisaient mourir avec un raffinement de cruauté, en les liant face à face avec des cadavres, et en forçant ceux qui vivaient encore d'embrasser étroitement ceux qui n'étaient déjà plus. Nos âmes enchaînées à notre enveloppe charnelle sont des vivants rivés à des morts[2]. » Cicéron a placé cette image

1. Cic., *De Rep.*, VI, 14, 14 : *Imo vero, inquit* [*Africanus*], *ii vivunt qui ex corporum vinculis, tanquam e carcere, evolaverunt. Vestra vero quae dicitur vita, mors est.*

2. Cic., *Hortens.*, fr. 90 Baiter : *Verumque sit illud, quod est apud Aristotelem, simili nos adfectos esse supplicio atque eos, qui quondam, cum in praedonum Etruscorum manus incidissent, crudelitate excogitata*

audacieuse et cruelle sous le patronage d'Aristote, dans l'œuvre de qui, du reste, elle ne se retrouve pas[1]. Mais elle remonte au pythagorisme, où, bien avant Aristote, elle s'était condensée, par une inclination constante de la secte, en un véritable jeu de mots que facilitait, en grec, l'assonance de « *sèma* » (σῆμα), qui veut dire tombeau, avec « *sôma* » (σῶμα), qui signifie corps. Dans le *Cratyle*, Platon se demande d'où peut bien venir ce dernier vocable, et, sans décider entre elles, il en propose deux étymologies. Selon les orphiques, auxquels il se réfère expressément, σῶμα, le corps, s'est formé sur σώζειν, sauver, parce que le corps entoure l'âme d'une barrière, comme une prison d'où elle sera finalement sauvée. Suivant d'autres, que Platon ne désigne pas, σῶμα s'apparente à *sèma*, σῆμα, qui a le sens de signe, et, par extension, celui de signe des cendres ou du cadavre, par conséquent de monument funéraire. Le σῶμα, le corps, sert, en effet, à l'âme à rendre comme à percevoir toutes ses impressions, et, d'autre part, il est comme un tombeau où elle demeure pour un temps ensevelie[2]. Dans le *Gorgias*, Platon n'a retenu que ce der-

necabantur, quorum corpora viva cum mortuis, adversa adversis accommodata quam artissime colligabantur, sic nostros animos cum corporibus copulatos ut vivos cum mortuis esse coniunctos.

1. Comme le fragment susdit nous est transmis pour une citation de saint Augustin dans le *Contra Iul. Pelagian* IV, 15, et bien que Rose l'ait admis dans son édition des fragments d'Aristote (fr. 60), il est permis de douter de cette attribution. La comparaison avec les Étrusques indiquerait plutôt une source grecque d'Italie. Saint Augustin aurait-il confondu Aristoxène et Aristote ?

2. Platon, *Cratyle*, p. 400 C : Καὶ γὰρ σῆμά τινές φασιν αὐτὸ εἶναι τῆς ψυχῆς (σῶμα), ὡς τεθαμμένης ἐν τῷ νῦν παρόντι, καὶ διότι αὖ τούτῳ

nier rapprochement, et il l'a souligné de telle sorte qu'une méprise est impossible. « Je ne serais pas surpris, fait-il dire à Socrate, qu'Euripide eût raison. Qui sait si la vie n'est pas pour nous une mort, et la mort une vie[1]? Peut-être mourons-nous actuellement nous autres, comme je l'ai ouï dire à des sages qui prétendaient que notre vie actuelle est une mort et notre corps un tombeau : καὶ τὸ μὲν σῶμά ἐστιν ἡμῖν σῆμα[2] ».

Le sages dont Platon allègue l'autorité étaient des disciples de Pythagore, et c'est aux plus anciens pythagoriciens dont les écrits soient parvenus jusqu'à nous qu'appartient, d'abord, la vulgarisation, sinon la paternité, de cet à-peu-près métaphysique. Clément d'Alexandrie rapporte, en effet, à Philolaos cette citation mémorable : « Les anciens théologiens attestent que l'âme est, par châtiment, liée au corps et comme ensevelie dans ce tombeau — ἁ ψυχὰ τῷ σώματι συνέζευκται καὶ καθάπερ ἐν σάματι τούτῳ τέθαπται[3] ». Par conséquent, et quelle qu'en soit l'origine première, l'équation σῆμα-σῶμα, immanente aux étymologies platoniciennes comme aux métaphores de Cicéron, était couramment posée dans les cercles pytha-

σημαίνει ἃ ἄν σημαίνῃ ἡ ψυχή, καὶ ταύτῃ σῆμα ὀρθῶς καλεῖσθαι. Δοκοῦσι μέντοι μάλιστα θέσθαι οἱ ἀμφὶ Ὀρφέα τοῦτο τὸ ὄνομα ὡς δίκην διδούσης τῆς ψυχῆς ὧν δὴ ἕνεκα δίδωσιν, τοῦτον δέ περίβολον ἔχειν, ἵνα σῴζηται δεσμωτηρίου, εἰκόνα. Sur l'interprétation du passage, cf. Schöblin, *Über den... Cratylos*, Berlin, 1891, p. 24.

1. Platon, *Gorgias*, p. 492 E; cf. Euripide, fr. 638 et 833 Nauck[2].

2. Platon, *Gorgias*, p. 493 A : ...καὶ ἤκουσα τῶν σοφῶν ὡς νῦν ἡμεῖς τέθναμεν καὶ τὸ μὲν σῶμά ἐστιν ἡμῖν σῆμα.

3. Philolaos, fr. 14 Diels = Clém. Alex., *Stromata*, III, 3, 17, 1 Stählin.

goriques du v^e^ siècle avant notre ère à l'appui d'un de leurs dogmes fondamentaux[1]; et l'on comprend qu'elle ait été plastiquement résolue dans la basilique pythagoricienne de la Porte Majeure, où, conformément à la doctrine résumée par le *Cratyle*, les tombeaux des stucs l'évoquaient doublement à l'esprit des fidèles, parce qu'ils équivalaient à la présence de leurs corps, et parce qu'ils signifiaient les facultés de leurs âmes : σῶμα-σῆμα.

Quant au nombre de ces tombeaux dans la *cella*, il résulte de leur symbolisme. Le collège funéraire, réuni au milieu d'eux sous le signe du pythagorisme, se composait de 28 membres, et ce chiffre était intangible et sacré. Même si les vides qui se produisaient dans ses rangs se comblaient à mesure, la confrérie n'a jamais dû disposer que de 28 places, à l'imitation de celle que les pythagoriciens considéraient comme la secte modèle. L'*Anthologie Palatine* conserve, en effet, sous le nom de l'épigrammatiste Socrate, que mentionne aussi Diogène Laerce[2], et dont l'œuvre, inconnue par ailleurs, n'est peut-être pas trop éloignée de la date de la basilique[3], un dialogue énigmatique dont nous sommes bien obligés de tirer ces conclusions. Polycrate est censé y ques-

1. On l'attribua plus tard à Pythagore lui-même : Grégoire de Nazianze, *Ep.*, 198 : μηδὲ γὰρ γρῆναι νεκρὰ νεκροῖς καθαίρειν, οὕτω λέγων (Πυθαγόρας) τὰ σώματα.

2. Diogène Laerce, II, 47.

3. On ne saurait faire remonter ce Socrate plus haut que la fin de la période alexandrine, ni le faire descendre plus bas que le second siècle de notre ère, puisque Diogène Laerce, qui a, sans doute, écrit au début du III^e^ siècle (cf. Schwartz, *P. W.*, V, c. 761), en parle comme d'un auteur disparu.

tionner en vers Pythagore, à Samos : « Bienheureux Pythagore, rejeton héliconien des Muses, dis-moi combien d'athlètes tu entraînes dans ta maison aux belles joutes de ta sagesse. » Et Pythagore de satisfaire, en la piquant, la curiosité de Polycrate : « Je vais te le dire, Polycrate. La moitié étudie l'admirable science des mathématiques. L'éternelle nature est l'objet des travaux d'un quart. La septième partie s'exerce à la méditation et au silence. Il y a, de plus, trois femmes, dont Théano est la plus distinguée. Voilà le nombre de mes élèves qui sont aussi ceux des Muses[1]. » Il n'est certes pas indispensable d'avoir poussé aussi loin qu'un pythagoricien l'étude de l'arithmétique pour obtenir du premier coup le résultat de ce calcul élémentaire sur le plus petit dénominateur commun aux fractions qu'il implique, soit 28^2. Ainsi, bien que personne n'ait jamais rien su du nombre des sectateurs de Pythagore à Samos, et qu'à Crotone Timée lui en ait donné jusqu'à 300^3, Socrate fixait résolument à 28 disciples le contingent de la première équipe du Maître. C'est qu'il empruntait les données de son problème à l'expérience de son temps et qu'il s'est laissé guider dans la rédaction de son épigramme par la constitution normale des collèges pythagoriciens qu'il avait, soit connus personnellement, soit entendu citer autour de lui. Le chiffre 28, auquel il s'est arrêté pour son compte,

1. *Anth. Pal.*, XIV, 1.
2. La solution est d'ailleurs inscrite à côté de l'épigramme.
3. Cf. Delatte, *Essai*, p. 9. Deux mille, suivant Nicomaque ; cf. Porphyre, *V. P.*, 20.

nous révèle donc la composition statutaire de l'association qui tint ses séances dans la basilique romaine. La confrérie de la Porte Majeure englobait, en tout, 28 membres qui, empêchés, dans leur dîner rituel, de banqueter à plus de 10 à la fois[1], n'avaient plus le choix, à l'heure du repas, qu'entre trois tablées inégales et quatre tablées de sept convives chacune. De la combinaison des textes pythagoriciens avec le plan de notre monument, il suit que c'est ce dernier dispositif qu'ils avaient adopté. D'une part, en effet, le chiffre sept prend dans l'arithmologie pythagorique une valeur hors de pair. De tous les nombres, après la décade, le septénaire est le plus puissant et le plus auguste : *rerum omnium fere nodus est*[2]. Formant une moyenne proportionnelle entre le un et le dix, il est le seul qui ne soit engendré par aucun de ceux que comprend la dizaine et qui n'en engendre aucun[3]. Il est le nombre virginal[4], le nombre d'Athèna[5], celui où, huit cents ans avant Proclus[6], Philolaos avait vu briller les lueurs de la sagesse[7]. Et, d'autre part, quatre

1. Cf. *supra*, p. 247.
2. Cic., *De rep.*, VI, 18, 18..
3. Cf. Robin, *La Pensée grecque*, p. 73. Philolaos, fr. 20 Diels.
4. *Ms. Par. gr.* 1417, f. 7, cité par Delatte, *Études*, p. 168 : ὁ ἑπτὰ παρθένος... Cf. Philolaos, fr. 20 Diels : ἑβδομὰς ὑπὸ τῶν Πυθαγορείων παρθένος.
5. C'est ce qu'affirmait, dans le temps qui vit construire la basilique, Moderatus de Gadès, ap. Stobée, *Ecl. Phys.*, I, *pr.*, I, p. 22 Wachsmuth, cité par Delatte, *Études*, p. 196 : τὴν δὲ ἑβδομάδα... [ἐπωνόμαζεν ὁ Πυθαγόρας] Ἀθηνᾶν.
6. Proclus, *In Tim.*, p. 168 C, II, p. 95, 1 Diehl, cité par Delatte, *Études*, p. 222.
7. Ps. Jamblique, *Theologoumena arithm.*, p. 174 De Falco, cité

tablées correspondent aux quatre *mensae* de marbre, dont la basilique avait été meublée, et dont nous regrettons moins la disparition, maintenant que nous en avons exactement déterminé le rôle dans l'office auquel les fidèles de Pythagore étaient appelés chaque soir par la règle de leur ordre.

*
* *

Une fois fini le repas en commun, la secte accomplissait ses exercices de piété[1], méticuleusement ordonnés comme le reste. Le membre le plus ancien de l'assemblée choisissait, dans ses livres rituels, le texte que les fidèles devaient entendre ce jour-là, et il chargeait le plus jeune d'entre eux de le lire à haute voix[2]. Nous avons noté sur les murs, soit de l'*atrium*, soit des bas côtés de la *cella*, des stucs où de saintes lectures sont figurées[3]. C'est que les pythagoriciens, comme les orphiques du culte de Dionysos, possédaient une bibliothèque de discours sacrés, de ἱεροὶ λόγοι[4]. Au moment voulu, les précieux volumes étaient déroulés, avec d'autant plus de dévote précaution que l'attribution à Pythagore en devait être courante[5]. L'assistance écoutait cette révélation traditionnelle avec le recueillement qu'appelle

par Delatte, *Études*, p. 222 : Φιλόλαος... ἐπιδειξαμένης τῆς φύσεως... νοῦν δὲ καὶ ὑγείαν καὶ τὸ ὑπ' αὐτοῦ λειπόμενον φῶς ἐν ἑβδομάδι...

1. Jamblique, *V. P.*, 99 : ἔπειτα ἀνάγνωσις ἐγίνετο.

2. Jamblique, *V. P.*, 99 : ἔθος δὲ ἦν τὸν μὲν νεώτατον ἀναγινώσκειν, τὸν δὲ πρεσβύτατον ἐπιστατεῖν ὃ δεῖ ἀναγινώσκειν καὶ ὡς δεῖ.

3. Cf. *supra*, p. 124.

4. Cf. *supra*, p. 182, n. 3.

5. Sur ces ἱεροὶ λόγοι censément émanés de Pythagore, cf. Delatte, *Études*, p. 3 et suiv.; et Rostagni, *Il verbo di Pitagora*, p. 250 et suiv.

la parole d'un divin maître, et lorsque le lecteur, arrivé au bas de la colonne manuscrite qui lui avait été indiquée, s'était tu à son tour dans le silence de tous, une dernière libation de vin était versée à chacun par les soins de celui à qui la société avait confié la fonction d'échanson[1]. Alors l'Ancien, avant de congédier la confrérie, lui rappelait, en une sorte de sermon, les prescriptions maîtresses dont elle devait constamment se souvenir, les vertus dont elle donnerait l'exemple : le respect de la vie, l'adoration des dieux, l'amour des parents et des bienfaiteurs, l'obéissance aux lois, l'abstention des violences coupables[2]. A sa voix, un souffle salubre et pur passait sur ses auditeurs, et chacun d'eux rentrait à la maison[3], attendri et réconforté par cette grande douceur de la fraternité pythagoricienne. A l'égal de leurs aînées de la Grande Grèce, les sectes romaines en ont avidement goûté le bienfait, et, à la touchante définition que Porphyre prête à Pythagore sur l'amitié où l'égoïsme est aboli[4], elles répondaient par l'étymolo-

1. Jamblique, *V. P.*, 99 : ἐπεὶ δὲ μέλλοιεν ἀπιέναι, σπονδὴν αὐτοῖς ἐνέχει ὁ οἰνοχόος.

2. Jamblique, *V. P.*, 99-100 : σπεισάντων δὲ ὁ πρεσβύτατος παρήγγελλε τάδε· ἥμερον ψυτὸν καὶ ἔγκαρπον, μήτε βλάπτειν, μήτε φθείρειν..., περί τε τοῦ θείου... εὐφημόν τε καὶ ἀγαθὴν ἔχειν διάνοιαν, ὡσαύτως δὲ καὶ ἐπὶ γονέων τε καὶ εὐεργετῶν διανοεῖσθαι, νόμῳ τε βοηθεῖν καὶ ἀνομίᾳ πολεμεῖν.

3. *Ibid.*, 100 : Τούτων δέ ῥηθέντων ἀπιέναι ἕκαστον εἰς οἶκον.

4. Porphyre, *V. P.*, 33 : πρῶτος ἀποφηνάμενος, τὸν δὲ φίλον ἄλλον ἑαυτόν. Cf. Plut., *Vita Hom.*, 151, qui semble marquer que la définition faisait partie du catéchisme des acousmatiques (cf. *infra*, p. 267) : καὶ τὸ τοῦ Πυθαγόρου πρὸς τὸν πυθόμενον : τίς ἐστι φίλος, ῥηθὲν· ἄλλος ἐγώ.

gie, inepte et sublime, que Nigidius Figulus, dans l'ardeur de sa foi, avait improvisée du mot latin *frater* : un frère, c'est un autre soi-même : *frater fere alter*[1]. Aujourd'hui l'écho de ces belles paroles ne retentit plus sous les voûtes de la basilique, mais le siège dont elles tombaient y demeure toujours reconnaissable. Sur la *cathedra* adossée au fond de l'abside était assis, face à l'assistance, le vénérable frère, à qui, en raison de son âge, incombait le privilège de présider à la cérémonie, et d'en dégager en une dernière homélie la haute portée morale. De là, le « presbytre » de la religion de Pythagore remplissait ordinairement, dans la basilique de la Porte Majeure, une fonction et une place analogues à celles que tiendra plus tard le prêtre dans l'église chrétienne[2].

Au reste, nous aurions tort de borner là son activité ; elle débordait, à coup sûr, le cadre ordinaire où l'enferme l'analyse que Jamblique a extraite du programme d'Aristoxène de Tarente. Lorsqu'il réglait ces cérémonies courantes de la religion pythagorique, il agissait comme un intermédiaire désigné entre la Divinité, qu'elles honoraient, et les fidèles qui y participaient sous sa direction ;

1. Festus, ap. Paul Diacre, p. 90 M. : *frater vel quod si fere alter*, cf. Aulu Gelle, XIII, 10, 4 : *fratris autem vocabulum P. Nigidius non minus arguto subtilique interpretatur ; frater, inquit, est dictus quasi fere alter*. Cf. *supra*, p. 200.

2. Nock, *J. H. S.*, 1926, p. 47, réserve la *cathedra* à la *thronosis* des néo-initiés : il ne me paraît pas possible d'en préciser et limiter ainsi l'emploi. Sur les « presbytres » (πρεσβύτερος, et non πρεσβύτατος, comme dans les textes précités), cf. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, I, p. 87. L'église chrétienne a pareillement son « anagnostès », ou lecteur.

et, soit qu'il fallût conférer à l'un d'eux les divers degrés de l'initiation, soit qu'il convînt d'interroger l'avenir en leur nom, l'intervention de l'Ancien était requise d'avance. Une fois de plus, ici, les représentations des stucs vont compléter, en l'illustrant, le témoignage des auteurs anciens.

Les textes sont formels. Non seulement Jamblique nous signale les emprunts de Pythagore aux mystères traditionnels [1], à peu près dans les termes où les mentionne Diogène Laerce [2], mais, par ailleurs, il nous parle de l'annonce que le Maître, détenteur lui-même d'à peu près toutes les investitures divines, était venu faire aux hommes de l'initiation véritable [3]. Si toutes les générations pythagoriciennes l'ambitionnèrent à leur tour, celles qui se sont succédé aux environs de l'ère chrétienne l'ont sollicitée avec un redoublement d'ardeur qui fit crier au sacrilège [4]. Quant à la mantique, elles n'ont cessé de s'y adonner avec une curiosité et une crédulité croissantes. La biographie de Pythagore abondait en exemples typiques de prescience miraculeuse. Le Maître passait pour avoir cultivé la divination [5] sous à peu près toutes les formes [6] : par les nombres [7], par la fumée de l'encens [8], par le vol

1. Jamblique, *V. P.*,, 14 et 19.
2. Diogène Laerce, VIII, 33.
3. Jamblique, *V. P.*, 151 : ἀγγέλλειν δὲ (Πυθαγόραν) αὐτῶν (θεῶν) τοὺς καθαρμοὺς καὶ τὰς λεγομένας τελετάς.
4. Cf. *supra*, p. 202.
5. Cf. Porphyre, *V. P.*, 29.
6. Diogène Laerce, VIII, 22 : μαντικὴν πᾶσαν τιμᾶν. Cf. *ibid.*, 32. Voir ci-après les restrictions nécessaires.
7. Jamblique, *V. P.*, 93 et 147.
8. Diogène Laerce, VIII, 20 : ... ἥκιστα δὲ διὰ τῶν ἐμπύρων, ἔξω τῆς διὰ λιβάνου. Cf. Porphyre, *V. P.*, 11.

des oiseaux et la résonnance des mots[1], surtout par les songes[2]. Les Romains, sectateurs contemporains ou successeurs de Nigidius Figulus[3], n'ont négligé aucun de ces procédés et ils y ont ajouté l'examen des entrailles[4], que Pythagore avait condamné[5], l'hydromancie, ou divination par l'eau, que les auteurs latins sont seuls à rapporter à ses disciples[6], l'hypnose qui exposa le pythagoricien Vatinius à de sanglants outrages[7], et qui, peut-être, se combinait avec la précédente dans la « lécanomancie »[8]. Or il y a deux stucs de la nef centrale qui semblent se référer à ces pratiques. Ils se font face aux extrémités inférieures de la voûte, au-dessous de ces scènes égyptiennes qui ont l'air d'une caricature des mystères[9], sur le prolongement, vers l'abside, des tableaux de genre où nous avons discerné les ébauches d'un symbole de l'initiation[10]. Ils n'ont, à cette place, rien à voir avec la mythologie et retracent des gestes de vivants, non des épisodes de la légende des immortels. Dans le cartouche

1. Diogène Laerce, VIII, 20 : μαντικῇ ἐχρῆτο τῇ διὰ τῶν κληδόνων τε καὶ οἰωνῶν. Cf. Jamblique, *V. P.*, 149.
2. Diogène Laerce, VIII, 24 et 32.
3. Cf. *supra*, p. 200 et suiv.
4. A preuve, le traité *De Extis* de Nigidius (cf. *supra*, p. 235), sans préjudice des autres modes qui sont conservés : par les songes (cf. *supra*, p. 201); par le vol des oiseaux (Cic., *De Div.*, I, 3, 5), par les mots (Serv., *ad. Aen.*, X, 175 et Cic., *De Div.*, I, 45, 102).
5. Jamblique, *V. P.*, 147; cf. Delatte, *La Vie de Pythagore*, p. 192.
6. Varro, ap. Aug, *Civ. Dei*, VII, 35; cf. *infra*, p. 263.
7. Cf. *supra*, p. 204.
8. Divination par l'eau d'un bassin (λεκάνη). Cf. Apulée, *De Mag.*, 42.
9. Cf. *supra*, p. 113.
10. Cf. *supra*, p. 121.

du Sud[1], deux femmes debout s'affrontent, le thyrse à la main[2] : celle de droite, imposante et raide sous les plis de sa robe, enseigne l'autre qui semble reculer, avec un étonnement mêlé de crainte, devant ce langage nouveau et sans doute trop fort pour elle. On dirait l'image d'une sorte d'annonciation[3]. Au Nord, deux femmes se font vis-à-vis, l'une à droite, assise et la tête découverte, l'autre à gauche, voilée et un thyrse dans le bras droit. Toutes deux sont en train de saisir, celle de droite, de la main gauche, celle de gauche, de la main droite, un vase posé entre elles[4]. Madame Strong a rapproché cette représentation d'une peinture de Pompeï[5], où l'on a reconnu la consultation d'un magicien[6], et elle l'a interprétée en conséquence comme une scène de divination ou de nécromancie[7]. Je suis bien persuadé, pour ma part, que nous sommes en présence d'une expérience de mantique, mais les deux figures qui la tentent évoquent-elles les morts ou les dieux ? Il est impossible d'en décider, et d'ailleurs, pour un pythagoricien, la question n'aurait pas eu de sens,

1. En 13 du plan de Mme Strong, *J. H. S.*, p. 73 (devrait être en 14).

2. Une seule, à vrai dire, offre cet attribut, celle de gauche. Mme Strong (*ibid.*, p. 83) l'a pris pour un thyrse; peut-être est-ce un *flagellum*.

3. Autant que le mauvais état du panneau permet de se prononcer.

4. En 14, sur le plan de Mme Strong, *J. H. S.*, p. 73 (devrait être en 13).

5. Strong, *ibid.*, p. 83, renvoie à Helbig, *Wandgemälde*, 1565.

6. Hubert, s. vo *Magia*, dans le *Dictionnaire des antiquités Saglio et Pottier*, f. 4781.

7. Strong, *J. H. S.*, p. 83.

puisque les seuls morts qui fussent capables de lui révéler l'avenir avaient, pour lui, rejoint la Divinité. De toute façon, il est clair que les deux femmes du stuc tentent de l'apercevoir dans le miroir liquide du vase qu'elles tiennent ensemble. Elles s'essayent à la lécanomancie, telle que Numa, en bon pythagoricien, l'avait, disait-on, introduite à Rome [1], et que Vatinius et Nigidius l'y ont exercée eux-mêmes, dans leurs confréries, avec des enfants pour médiums [2].

*
* *

La *cella* de la Porte Majeure, si tant est que ses fondateurs aient eu la liberté d'y fréquenter assez de temps, a donc vu de semblables expériences. Sous la présidence de l'Ancien, qui choisissait leurs lectures et dirigeait leurs exercices, les pythagoriciens y sont venus lire et appeler en eux la pensée divine. Car, comme tous leurs frères, ils cherchaient de toutes leurs forces le dieu de Pythagore : s'unir à lui pour toujours fut l'aspiration profonde de leurs âmes, l'objet suprême de leur piété et de leur culte ; et, par les degrés de leur initiation, c'est le salut pythagorique où nous conduisent les stucs principaux de la basilique.

1. Varro, ap. Aug., *Civ. Dei*, VII, 35. Cf. Boehm, *P.W.*, IX, c. 79 et suiv.

2. Cf. *supra*, p. 202 et 204. Il est à noter que, dans la primitive église chrétienne, l'Eucharistie était suivie de différentes manifestations du Saint Esprit qui s'exprimait tantôt par des visions (ἀποκαλύψεις), tantôt par des prophéties (cf. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Eglise*, I, p. 47).

CHAPITRE IV

LE PYTHAGORISME ET LES MOTIFS DE LA BASILIQUE : L'ENFER TERRESTRE

« Trois choses seulement, disait un élève d'Aristote, Dicéarque de Messène, recopié par Porphyre[1], sont bien connues des enseignements de Pythagore : d'abord que l'âme est immortelle, puis qu'elle passe en des animaux d'espèces différentes et qu'après certaines périodes définies, les êtres recommencent leur vie antérieure, enfin que tous les êtres animés sont congénères[2]. » Mais, à la lettre de cette analyse, le pythagorisme n'eût apporté aux hommes que l'infini dégoût d'un ennui sans bornes, l'éternel recommencement d'une lutte sans issue ; et, pour leur désespoir, il eût enchaîné la série de leurs existences au rocher de Sisyphe. Il n'est pas impossible qu'aux environs de notre ère certains esprits, amers et positifs, aient

1. Cf. Robin, *La Pensée grecque*, p. 82.
2. Porphyre, *V. P.*, 19.

tiré du système ces perspectives désolées[1]. Il est certain, en revanche, que, constituées en vue du salut, les confréries de la religion de Pythagore auraient perdu leur raison d'être si elles n'avaient pas dépassé ce point de vue. De fait, si elles croyaient savoir qu'il n'est rien de nouveau sur la terre, si elles affirmaient que les changements qui paraissent s'y produire consistent en des retours sur le passé, et que, subordonnée au mouvement céleste, la Nature se retrouve identique à elle-même, dans l'ensemble de ses corps comme dans chacun de ses éléments individuels, toutes les fois qu'à l'aurore de chaque grande année[2], tous les astres de l'univers recouvrent ensemble leurs positions de départ, sur leur orbe de révolution[3], les confréries pythagoriciennes de Rome, conscientes de cette servitude, ne se réunissaient que pour acquérir la force d'en briser les chaînes. Puisqu'à l'intérieur de cette prison mouvante qu'est l'instable matière, les âmes ne pouvaient tromper leur misère qu'en changeant de cachot, il leur fallait, pour s'affranchir, rompre tous les liens qui les attachaient aux corps, et s'évader de la Nature, où elles étaient déchues, pour réintégrer le sein de Dieu.

1. Cf. Schmekel, *Die mittlere Stoa*, p. 434. Ce pythagorisme négateur de l'au delà est déjà celui de Cébès. Cf. Platon, *Phédon*, p. 87-88.

2. On en trouvera la définition chez Cicéron dans son *De Nat. Deor.*, II, 20, d'après les *mathematici* et, aussi, dans celui de ses traités où l'influence pythagorique est la plus sensible, *De Rep.*, VI, 22, 24.

3. Cf. *supra*, p. 201. Il est certain que Nigidius Figulus avait exposé cette doctrine en l'accordant à la fois à la succession des époques orphiques et à l'*ekpyrosis* périodique des stoïciens : cf. Serv., *ad Buc.*, IV, 10.

Par bonheur, le dualisme fondamental de la doctrine de Pythagore impliquait le remède au mal dont elle dénonçait la cause. Le Maître de Crotone, le premier, avait circonscrit le cercle désespérant de la Nécessité[1]; mais, en même temps, il avait ouvert toute grande aux hommes la voie du retour vers leur libre patrie, dans l'Éther divin, et, par là, il avait porté à l'Hadès de la mythologie un coup aussi rude que celui sous lequel il avait réduit l'Olympe en métaphores[2]. Il ne serait plus question, désormais, de scruter l'horizon, pour entrevoir, aux extrémités de l'Océan, ces Iles des Bienheureux, célébrées par Pindare, que de douces brises rafraîchissent sans cesse, qu'illuminent des soleils toujours égaux et où résonne, au milieu de fruits d'or, de roses pourpres et d'aromes embaumés, une suave musique de phorminx[3]. Plus n'était besoin davantage de sonder avec effroi les redoutables abîmes où s'épanchent le Cocyte et l'Achéron, et vers lesquels descendent, côte à côte, les méchants pour expier leurs fautes dans les gémissements du Tartare, les bons pour recueillir leur morne récompense dans les Prairies Élyséennes[4]. Fables que tout cela,

1. Diogène Laerce, VIII, 14 : πρῶτόν φασι τοῦτον ἀποφῆναι τὴν ψυχὴν κύκλον ἀνάγκης ἀμείβουσαν ἄλλοτ' ἄλλοις ἐνδεῖσθαι ζώοις. Sur l'ancienneté de cette formule, qui se stéréotypera aussi bien dans l'hermétisme (cf J. Carcopino, *R. A.*, 1922, XV, p. 264) que dans la théologie néo-platonicienne, mais que connaissent déjà les tablettes de Thurii, cf. Delatte, *La Vie de Pythagore*, p. 178 et *infra*, p. 314.

2. Cf. *supra*, p. 172.

3. Pindare, *Ol.*, II, 62-88 (cf. édition Puech, I, p. 46-47), et fr. 1; (*ibid.*, IV, p. 195).

4. Cf. *supra*, p. 101.

bonnes tout au plus à fournir des symboles inadéquats à la vérité qu'elles avaient travestie : car, tandis que l'Olympe des pythagoriciens a émigré des montagnes de la Grèce vers les sommets du ciel, leur Hadès, suivant qu'ils le destinent à des impies ou à des justes, ou bien s'étend au monde sublunaire où flotte notre globe terraqué, ou bien s'élève, sur l'Olympe, au plus haut de la sphère[1]. Pour le pythagorisme, le salut, c'est l'immortalité stellaire ; la damnation, c'est, à travers une suite de métamorphoses plus ou moins dégradantes, la dure continuation de l'épreuve terrestre.

Il n'y a point de doute que la conception du salut céleste ne ressortisse au pythagorisme primitif. On lisait déjà dans le catéchisme des « acousmatiques », ou frères mineurs de l'ordre pythagoricien, que M. Delatte attribue au v^e^ siècle avant notre ère[2] : « Qu'est-ce que les Iles des Bienheureux ? — Le soleil et la lune[3]. » Euripide, dans sa *Ménalippé*, faisait écho à cette doctrine, lorsqu'il

1. Cf. Jamblique, *V. P.*, 123 : ὅθεν διὰ τὴν προαίρεσιν τῆς ὑποδοχῆς Πλούτωνα καλεῖσθαι τὸν Ἅιδην. Cf. l'Hadès du ciel dans l'épitaphe de Didymes citée *infra*, p. 268, n. 8.

2. Delatte, *Études*, p. 308.

3. Jamblique, *V. P.*, 82 : Τί ἐστιν αἱ μακάρων νῆσοι ; ἥλιος καὶ σελήνη. A rapprocher d'ailleurs de cette formule, celles, très anciennes, qu'on trouve, non seulement chez Empédocle, fr. 44, mais chez Épicharme fr. 22 Diels : Εὐσεβὴς νόῳ πεφυκὼς οὐ πάθοις κ' οὐδὲν κακὸν | κατθανών. Ἄνω τὸ πνεῦμα διαμενεῖ κατ' οὐρανόν ; et celle que Claudianus Mamertus prête à Philolaos, *De Statu an.*, II, 7 Migne, *P. L.*, LIII, p. 746 : *a quo* [*corpore*] *postquam morte anima deducta est, agit in mundo incorporalem vitam.* Comme le remarque M. Delatte, *mundus*, dans la langue de Claudianus Mamertus, signifie la partie la plus haute du ciel (*La Vie de Pythagore*, p. 227).

saluait dans le saint Éther la demeure de Zeus[1]. Les Athéniens s'en inspirèrent en 432, lorsqu'ils ont assigné l'Éther pour séjour aux héros tombés pour la patrie sur le champ de bataille de Potidée[2]. Aristophane la connaît aussi, puisqu'il la raille, et que, dans la *Paix*, représentée en 421, il prête à Trygée la plaisante supposition que Ion de Chios, un poète pythagoricien qui venait de mourir alors[3], est monté tout droit au ciel où tous l'appelaient du titre qu'il avait donné à l'un de ses dithyrambes : l'étoile du matin[4]. Au premier siècle av. J.-C., elle est devenue banale. Nigidius Figulus, dans son traité *De Signis*, rattache systématiquement l'apparition des constellations à la disparition d'autant de héros[5]. Pour lui, comme pour Posidonius d'Apamée[6], comme pour Cicéron lorsqu'il pythagorise[7], comme pour une foule anonyme dont les épitaphes proclament la foi, les âmes, libérées du corps, rejoignent les cercles concentriques où se meut la divinité de l'Éther, d'abord celui de la lune, où règnent Hécate et Perséphone[8], puis celui du soleil, qui aspire à lui le souffle

1. Euripide, fr. 487 Nauck[2] : ὄμνυμι δ' ἱερὸν αἰθέρ' οἴκησιν Διός.

2. *C. I. A.*, I, 442 : Αἰθῆρ μεμψυχὰς ὑπεδέξατο σώ[μ]ατα δὲ χθών. Cf. Rohde, *Psyché*[2], II, p. 258.

3. Sur cet Ion de Chios, cf. Diehl, *P. W.*, IX, c. 1864.

4. Aristophane, *Paix*, 832 et suiv.; cf. les notes de Paul Mazon aux vers 836 et 837.

5. Schol. ad Germanici Aratea, p. 80, 8 et suiv. Breysig, republié par Swoboda, dans son édition des fragments de Nigidius, LXXXVIII et suiv.

6. Cf. Schmekel, *op. cit.*, p. 256.

7. Cic., *De Rep.*, VI, 16, 16 : *ea vita via est in caelum et in hunc coetum eorum, qui iam vixerunt et corpore laxati illum incolunt locum...*

8. Serv., *ad Aen.*, V, 735 : *secundum theologos circa lunarem cir-*

des élus [1], et celui de la Voie Lactée, d'où Scipion l'Africain domine l'Univers [2], jusqu'au cercle suprême — τὸν ὕψιστον —, qui enferme tous les autres [3]. Peu importent les astres qui circulent dans les flots de l'éther, ils participent tous à son essence incorruptible [4] et la communiquent à toutes

culum. Que ces théologiens soient de beaucoup antérieurs à Porphyre qui, d'après Servius, les a cités, résulte des fr. 24 et 25 de Castor de Rhodes (1er siècle av. J.-C.). Sur la fusion en Hécate des caractères de Perséphone qui règne sur les Enfers, et d'Artémis qui règne sur la lune, cf. Cumont, *After Life*, p. 92. Selon M. Cumont, *ibid.*, p. 99, une inscription de Didymes, publiée par Wiegand, *Abhandlung. Akad. Berlin*, 1908, *Ber.*, VI, p. 46, où il est question d'une morte, ἣν θῆκεν Ἀιδης ἐν κύκλοισι ἑβδόμοις, se rapporterait au septième cercle céleste, c'est-à-dire au cercle lunaire. Cette interprétation ne me paraît pas possible à l'époque où nous nous plaçons. Pour Cicéron, *De Rep*,, VI, 17, 17, il y a neuf cercles: *novem orbibus conexa sunt omnia*. Le premier, le plus haut, celui qui embrasse tous les autres, est le dieu suprême (cf. *infra*, n. 3) ; le neuvième, le plus bas, est la terre : *nona tellus... et infima est*. Entre le cercle suprême et la terre, Cicéron compte sept cercles stellaires : Saturne, Jupiter, Mars, le Soleil, Mercure, Vénus et la Lune. La lune définit donc en réalité le huitième, et non le septième cercle. Pour Cicéron, le « septième ciel » est celui de Vénus. Mais l'inspiration pythagorique de l'épitaphe de Didymes, soutenue par M. Cumont, n'est pas contestable, même si l'on suit Vollgraff, *Mnemosyne*, 1922, p. 256.

1. *C. I. L.*, VI, 29 954 : *Sol me rapuit.*

2. Cic., *De Rep.*, VI, 16, 16 : *locum quem vos, ut a Grais accepistis, orbem lacteum nuncupatis, ex quo omnia... mirabilia videbantur.*

3. Alex. Polyh, ap. Diogène Laerce, VIII, 31 : καὶ ἄγεσθαι μὲν καθαρὰς ἐπὶ τὸν ὕψιστον. Comme l'a montré M. Delatte, *La vie de Pythagore*, p. 226, on peut indifféremment sous-entendre κύκλον et θεόν : le sens est le même. Cf. Cic., *De Rep.*, VI, 17, 17 : *quorum [orbium] unus est caelestis, extimus qui reliquos omnes complectitur, summus ipse Deus.* L'ancienneté de la source pythagoricienne à laquelle Polyhistor a emprunté son exposé est généralement admise aujourd'hui : Diels, *Vorsokratiker*[3], I, p. xlii ; Wellmann, *Hermes*, LIV, 1919, p. 225 ; Delatte, *op. cit., loc. cit.* ; Rostagni, *op. cit.*, p. 134, n. 1.

4. Alex. Polyh., ap. Diogène Laerce, VIII, 27.

les âmes qui ont pu monter jusqu'à eux[1]. Ainsi le salut que le pythagorisme a promis à ses fidèles étincelle des feux de myriades d'étoiles[2], et le ciel qu'il déploie au-dessus de leurs têtes palpite de la vie innombrable de l'humanité qu'il a rendue à Dieu[3]. De ces raisonnements rocailleux, de ces déductions arides, a fini par sourdre une poésie grandiose où le paganisme a puisé ses forces ultimes et les premiers chrétiens se sont abreuvés avec lui. Sur une inscription d'Amorgos, qui date du 1er siècle avant notre ère, un défunt de vingt ans est censé consoler sa mère de sa perte prématurée : « Ne pleure pas ! Pourquoi le ferais-tu ? Vénère-moi plutôt, car je suis maintenant un astre divin qui paraît vers la fin du soir[4] ». Et, moins d'un siècle après, saint Paul écrira aux Corinthiens : « Je sais un homme en Jésus-Christ, qui, il y a quatre ans, fut ravi jusqu'au troisième ciel, dans le Paradis[5]. »

1. Cic., *De Rep.*, VI, 17, 17 : *Infra* [*lunam*]... *nihil est nisi mortale. Supra lunam sunt aeterna omnia.*

2. Cic., *De Rep.*, VI, 11, 11 : *Africanus ostendebat Aemiliano Karthaginem de excelso et pleno stellarum illustri et claro quodam loco.*

3. Cic., *Tusc.*, I, 12, 28 : *Totum prope caelum nonne humano generi completum est ?* Sur ce retour à la patrie sidérale, cf. Cic., *De Rep.*, VI, 13, 13 : *certum esse in caelo definitum locum ubi beati aevo sempiterno fruantur... hinc profecti, huc revertuntur.* Cf. Serv., *ad Aen.*, VI, 127 : *secundum philosophorum aliam scientiam, qui deprehenderunt bene viventium animas ad superiores circulos, id est ad originem suam redire.*

4. *IG.*, XII, 123. Cf. Haussoullier, *Rev. de Philologie*, 1909, p. 6, de qui j'emprunte ici la traduction.

5. II *Cor.*, 12, 2. M. Cumont, *After Life*, p. 106, a rapproché de ce texte le début de l'*Icaromenippos*, où Lucien nous montre son héros survolant, d'abord, les trois mille stades qui séparent la terre de la lune, puis, après une halte, franchissant les cinq cents parasanges

*
* *

Or, en même temps qu'il imaginait, lui aussi, un paradis céleste, le pythagorisme a aboli l'enfer. Il est dommage qu'ici le catéchisme des acousmatiques nous manque pour établir sa doctrine primitive. Mais elle ne résulte pas seulement de la logique intrinsèque du système, elle est indirectement attestée par des témoignages certains. Dès le v^e^ siècle avant Jésus-Christ, Empédocle, s'il se rapproche un instant des orphiques, en présentant la chute des âmes sur la terre, non comme une épreuve à vaincre, mais comme la punition d'un crime originel, s'en sépare aussitôt pour remplacer l'Hadès par la région sublunaire qu'infectent la Discorde et tous les maux qui l'accompagnent[1]. Il l'identifie à la terre, sur laquelle s'écoule, de douleurs en tourments, le flux du devenir. C'est dans l' « antre » de ce bas monde que le carnage et la haine, les maladies et la pourriture se répandent sur les champs de la calamité[2], et que les êtres, en troquant leurs tuniques

qui séparent la lune du soleil, puis gagnant, sur l'aile d'un aigle, la citadelle de Zeus, au sommet du ciel. Je crois, pour ma part, qu'il faut l'entendre en fonction d'une division du ciel déjà établie par Philolaos (fr. A 16 Diels = Aet., II, 7, 7) : l'οὐρανός, jusqu'à la lune exclusivement, le κόσμος, de la lune incluse, au soleil et aux planètes (incluses), l'ὄλυμπος, qui devient ainsi le « troisième ciel », au-dessus des planètes. Cette division, d'origine pythagoricienne, n'était pas encore oubliée des auteurs chrétiens du v^e^ siècle : cf., de Claudianus Mamertus, la citation rappelée *supra*, p. 267, n. 3 et *De Statu an.*, II, 12 Migne, *P. L.*, LIII, p. 756 : *De eo quod apostolus raptum se usque ad tertium dicit caelum.*

1. Cf. Bidez, *Vie d'Empédocle*, p. 122.

2. Empédocle, fr 121 Diels; voir le commentaire de Bignone, *Empedocle*, p. 492 et suiv.

de chair contre d'autres formes corporelles, se traînent en réalité dans la mort[1]. En ce langage âpre, pathétique et coloré, Empédocle a traduit la pensée du Maître, dont il a chanté « la sagesse surhumaine »[2], et reproduit jusqu'aux images consacrées dans la secte[3]. La conception qu'il adopte a pu s'altérer dans la suite, se combiner plus ou moins heureusement avec une expiation localisée, soit dans les souterrains mythiques[4], soit dans l'atmosphère où les démons poursuivent les âmes provisoirement désincarnées[5]. Aux environs de notre ère, elle reparaît dans son intégrité. Cicéron hésite encore à se l'approprier. Tantôt, il affirme que les âmes de ceux qui furent esclaves de la volupté ou violèrent les lois divines ou humaines s'en iront tourbillonner dans l'air qui entoure notre globe[6]; et tantôt, au contraire, il admet qu'elles sont punies par la déchéance dont les frappe une réincar-

1. Empédocle, fr. 125-127. Dans le fr. 115, Empédocle évalue à trois fois dix mille saisons la durée des renaissances auxquelles sont condamnés les errants qui ont fui les dieux.

2. Empédocle, fr. 129; cf. le commentaire de Bignone, *op. cit.*, p. 69, et le rapprochement avec *Georg.*, II, 490-492, *ibid.*, p. 66-67.

3. Non seulement ces passages supposent la métempsychose, mais l'assimilation du monde à un antre et de la vie à la mort (cf. *supra*, p. 214).

4. Diogène Laerce, VIII, 21 : Φησὶ δ' Ἱερώνυμος κατελθόντα αὐτὸν εἰς Ἅιδου... Cf. *ibid.*, VIII, 4 et 38. La notice ne paraît pas remonter au delà du IVe siècle (cf. Delatte, *La Vie de Pythagore*, p. 156). Elle est peut-être du IIe (cf. *ibid.*, p. 155).

5. Cf. Alex. Polyh., ap. Diogène Laerce, VIII, 32 : εἶναί τε πάντα τὸν ἀέρα ψυχῶν ἔμπλεων, si toutefois l'on comprend ce texte comme M. Delatte, *La Vie de Pythagore*, p. 227.

6. Cic., *De Rep.*, VI, 26, 28 : *Namque eorum animi qui se corporis voluptatibus dediderunt... impulsuque libidinum deorum et hominum iura violaverunt, corporibus elapsi circum terram ipsam volutantur....*

nation dans un organisme inférieur [1]. Mais, quand Lucrèce, à la fin de son troisième livre, s'efforce de délivrer les hommes de la terreur d'un Tartare imaginaire, quand, supposant, sous chacun des supplices inventés par la Fable, une allégorie des maux qui nous assiègent ici-bas, il nous montre, dans les oiseaux de proie labourant le cœur de Tityos, les passions qui nous rongent [2], dans Sisyphe exténué, l'ambition qui s'obstine [3], dans le tonneau sans fond des pauvres filles condamnées à l'emplir, le gouffre de nos désirs insatiables [4], il transpose, pour les besoins de la cause d'Épicure l'un des thèmes favoris des pythagoriciens d'alors [5]; il reprend, à son usage, comme l'a montré M. Cumont, les développements que, quatre-vingts ans plus tard, leur empruntera Philon [6], et aussi, ajouterai-je, les explications qu'au même moment, Nigidius Figulus proposait à ses disciples. Comme les pythagoriciens, Philon ne connaîtra qu'un Olympe qui est au ciel, et qu'un Hadès qui est la vie terrestre torturée par les vices [7]. Et au nom de Pythagore, Nigidius établit une

1. Cic., *Tim.*, 12 : *Qui autem immoderate et intemperate vixerit, eum secundus ortus in figuram muliebrem transferet. Et, si ne tum quidem finem vitiorum faciet, gravius etiam iactabitur et in suis moribus simillimas figuras pecudum et ferarum transferetur.*

2. Lucr., *De Nat. rer.*, III, 982-992.

3. *Ibid.*, 993-1000.

4. *Ibid*, 1001-1008.

5. Jamblique, *V. P.*, 245 : οἳ δ', ὥσπερ Ὅμηρος φησὶ τὸν Τάνταλον, λυπῶνται παρόντων αὐτῶν ἐν μέσῳ τῶν ἀκουσμάτων μηδὲν ἀπολαύοντες.

6. Cumont, *Revue de Philologie*, 1920, p. 231 et suiv.

7. Philon, *De congr. erud. gr.*, II, 57 : ὁ πρὸς ἀλήθειαν Ἅιδης ὁ τοῦ μοχθηροῦ βίος. Cf. *De poster. Caini*, IX, 51 : ἵνα ἐκ τοῦ τῶν

distinction primordiale entre la perpétuité et l'éternité, entre la perpétuité de la nature accidentelle et variable, et l'éternité qui, soustraite par essence au changement, ne saurait appartenir qu'à Dieu et exister qu'en Dieu[1]. Il serait surprenant que les confréries pythagoriciennes issues du mouvement dont Nigidius fut, à Rome, l'initiateur, se fussent écartées, sur ce point capital, de l'enseignement qu'il avait divulgué. A son exemple, au contraire, elles ont considéré le salut des âmes comme une ascension vers l'Éther, et l'Hadès, comme le cercle infernal des métempsychoses indéfinies ; et quant aux décorateurs de la basilique que hanta l'une d'elles, de même qu'ils ont, ou représenté franchement, ou suggéré par allusions l'immortalité céleste à laquelle croyait leur secte, de même ils se sont détournés à dessein des souffrances de l'Hadès traditionnel, auxquelles elle ne croyait plus ; et ils n'ont accordé de place au tableau que les poètes en avaient tracé qu'en les ramenant sur la terre et en les interprétant au figuré[2].

παθῶν Ἄιδου πρὸς τὸν Ὀλύμπιον χῶρον ἀρέτης ἀναβιβάσθη. Cité par Cumont, *loc. cit.*

1. Nigidius, fr. I Swoboda (= Suétone, *Verb. diff.*, p. 289, 1 R.) : *Nigidius in libro quarto commentariorum grammaticorum ait : sempiternum immortalium rerum, perpetuum mortalium est ; perpetuitas enim in nostra natura est, quae perpeti accidentia potest, sempiternitas infinita est, eo quod semper.* — Cf. Cic., *De Rep.*, VI, 15, 15 : *iisque* (*hominibus*) *animus datus est ex illis sempiternis ignibus* [qui sont les astres divins].

2. Mon opinion sera peut-être contestée par ceux qui, à la suite de Norden, considèrent le VI^e^ livre de l'*Énéide* comme la mise en œuvre exclusive d'un livre orphico-pythagoricien, d'ailleurs anonyme et perdu (Norden, VI^tes^ *Buch.*[2], p. 6 et suiv.). Personne n'est allé plus profondément et plus loin que Norden dans la recherche et la

*
* *

Tous les réprouvés de la basilique, les Pygmées, Agavè et son fils, Marsyas et les prétendues Danaïdes

découverte des rapprochements que ce livre autorise. Mais je ne puis cependant me rallier à la conclusion qu'il en tire. Au temps de Cicéron, s'il subsiste encore quelque pythagoricien pour localiser l'Hadès ailleurs que dans la vie d'ici-bas, il le place dans l'atmosphère (cf. Cicéron, *De Rep.*, VI, 26, 28 : *circum terram ipsam volutantur nec hunc in locum nisi multis exagitati saeculis revertuntur*; cf. *supra*, p. 272, n. 6). Puis et surtout, il serait surprenant que Virgile, qui se plaît habituellement à harmoniser — non sans équivoque — des sources multiples (cf. J. Carcopino, *Virgile et les origines d'Ostie*, p. 310), se fût comporté, en présence d'un sujet aussi grandiose et émouvant, comme l'homme d'un seul livre; et, ni Boissier, ni Weil, ni Sabbadini, ni Dieterich (cités par Norden, p. 6) ne l'ont pensé. Enfin, il suffit de suivre Norden dans ses analyses pour s'apercevoir que, avec les contradictions des seuls dialogues platoniciens, Virgile n'avait qu'à puiser dans le *Gorgias*, le *Phédon*, le *Phèdre*, la *République*, pour répondre à la double condition imposée à son poème. Il avait, en effet, besoin d'un Hadès souterrain pour rivaliser avec la *Nekyia* du XI[e] chant de l'*Odyssée*, et il avait un égal besoin d'un Hadès où retrouver, à la fois, Anchise, parmi les justes définitivement récompensés, et les futurs créateurs de la grandeur romaine, parmi les justes de seconde zone en attente de réincarnation (cf. Platon, *Phèdre*, p. 249 A; Pind., fr. 2 Puech, IV, p. 210). Il est possible que certains néo-pythagorisants aient, à la suite de Platon, combiné l'Hadès traditionnel et la métempsychose. Mais, s'il n'est pas nécessaire que Virgile soit resté dans leur dépendance, il l'est qu'il se soit appliqué à fondre deux conceptions discordantes entre elles et infidèles à la théorie de Nigidius. D'ailleurs, Virgile, avec son éclectisme ondoyant, a su évoquer à demi-mot, au-dessus de l'Hadès traditionnel auquel il était enchaîné par son sujet et l'émulation d'Homère, une réalité plus conforme à son inspiration personnelle (*Georg.*, II, 323-327; *Aen.*, VI, 724-730); et à quelques lignes de distance, entre le *Quisque suos patimur Manes* du vers 743 et le *Aetherium sensum atque auraï simplicis ignem* du vers 747, transparaît l'opposition de l'Hadès traditionnel et de l'Olympe symbolique des pythagoriciens.

subirent leurs châtiments en ce monde ; chacun d'eux fut, par son ignorance ou son mépris de la vérité révélée, l'artisan des disgrâces qui l'ont atteint. Les uns et les autres figurent ces non-initiés qui ont gâché par leur faute leur existence et mérité les épreuves dont elle est accablée.

Les Pygmées difformes qui s'évertuent, avec un insuccès comique, aux besognes courantes, et contrefont, plutôt qu'ils ne les partagent, les occupations des hommes[1], habitaient en ce bas monde[2]. Au dire des uns, ils peuplaient la lointaine Thulé, perdue dans les brumes septentrionales[3]. Au témoignage des autres, ils se cachaient dans un pays torride, au fond des grottes qui s'ouvrent au Sud de la Libye[4]. Pour tous les anciens, leur séjour est situé au bord de l'Océan qu'ils ne savent pas franchir, et ils sont condamnés à disputer leur vie chétive aux coups d'oiseaux plus raisonnables qu'eux[5], ces grues discipli-

1. Cf. *supra*, p. 113 et suiv.
2. Cf. Paul Monceaux, *Revue historique*, 1891, III, p. 1-64.
3. Eustathe, *Ad Il.*, III, 7, parle aussi des Pithécouses.
4. *Ibid.*
5. Sur la sagesse des grues qui permirent de découvrir les meurtriers d'Ibicus, qui adaptent leur vol aux conditions atmosphériques, qui sont douées d'un ramage rappelant la voix de l'homme et dont les troupeaux s'avancent en formant un triangle, cf. les textes groupés par Stephani, *C. R. Commiss. imp. arch.*, Pétersbourg, 1861, p. 147; 1862, p. 17; 1865, p. 147-149; et les monuments, cités par lui, où elles sont rapprochées, ici, des Pygmées, et, là, des Gorgones. Nous devons rapprocher de ces documents les passages de Plutarque concernant le perroquet considéré comme raisonnable parce qu'il parle (*De solertia an.*, XIX, 1) et les cigognes jugées sacrées parce qu'elles rendent service aux hommes (Plut., *De Is. et Osir.*, 74) et pratiquent la reconnaissance (Plut., *Qu. conv.*, VIII, 7, 3; *De solertia an.*, IV, 8). Apparemment, l'exégèse des pythagoriciens est passée par là : il y a une version pythagorique du conte des grues

nées qui, raconte déjà Homère, semaient parmi eux le massacre et la mort[1]. De cette histoire semi-légendaire, les céramistes grecs et les peintres alexandrins avaient tiré des motifs divertissants et les jeux variés de leurs scènes de genre[2]. Les décorateurs de la basilique les ont imités ; mais, même quand ils s'amusent, ils ne perdent point de vue l'édification de leur public. Dans les tableaux de la voûte centrale, les Pygmées sont risibles, comme il sied à ce type consacré. Toutefois leur ridicule y comporte une leçon, car c'est une sainte déesse, Hèra ou Artémis, bafouée par l'insolence de la reine de ces avortons mégalomanes, qui priva à tout jamais leur peuple de la direction d'un chef[3], et l'a condamné à une lutte humiliante et meurtrière contre l'invasion périodique des grues migratrices[4]. La laideur et les tribulations des Pygmées fournissaient à la foule un inépuisable sujet de rire ; mais aux pythagoriciens de la basilique, ces grotesques, mêlés à tant de figures augustes ou douloureuses, donnaient, en plus, à réfléchir.

d'Ibicus (Jamblique, *V. P.*, 126); et le parallèle entre la bonne cicogne et la méchante hirondelle, institué par Plut., *Qu. conv.*, VIII, 7, 1-3, sort des spéculations d'un disciple du pythagoricien Moderatus de Gadès (cf., sur Moderatus, *supra*, p. 194).

1. Hom., *Il.*, III, 3-7.

2. Cf. Juvénal, *Sat.*, VI, 505 ; XIII, 168.

3. Mart. Capella, VI, 694 : *Pygmaei montibus habitant et qui confines Oceano sine regibus degunt.*

4. Ov., *Mét.*, VI, 91-92 :

> ..... *hanc* (*Pygmaeam*) *Iuno victam certamine iussit*
> *Esse gruem populisque suis indicere bellum.*

Cf. les autres textes cités par Monceaux : Élien, *H. A.*, XV, 39 ; Athénée, IX, 49 ; Liberalis, XVI.

D'autres images les faisaient trembler.

La bacchanale, dont l'artiste a si largement rendu l'horreur tragique[1], souligne de traits sanglants les conséquences immédiates et funestes d'une aveugle impiété. Mais Agavè, qui tournoie en agitant la tête coupée de son fils, ne danse pas aux Enfers cette ronde démoniaque. Comme lui, elle cède ici-bas à sa démence. Roi de Thèbes, Penthée avait méconnu la puissance divine et s'en est allé outrager les mystères orphiques célébrés dans les forêts voisines : il y a péri dans le plus abominable des carnages. Sœur de Sémélè, Agavè n'avait pas rougi de lancer bassement sur elle l'opprobre et la honte, en niant que Dionysos fût issu de Zeus. Maintenant une terrible folie s'est emparée d'elle et l'a repoussée, criminelle, inconsciente, éperdue, jusqu'aux portes de son palais où, bientôt, recouvrant sa raison, elle a défailli du pire supplice qui puisse torturer un cœur de mère. Quel tourment infernal en aurait égalé la cruauté? En ces heures sacrilèges, Penthée, Agavè ont touché le fond de l'erreur et de la souffrance humaines.

Un peu plus loin[2], Marsyas n'est pas plus qu'elle un revenant de l'Hadès. Comme le Cithéron vit Penthée violer le mystique secret que les pythagoriciens gardent jalousement, puis Agavè déchirer en lambeaux le corps du coupable, le Tmole a assisté au délire du silène qui osa provoquer Apollon, le dieu de Pythagore, et fut vaincu par lui. La fable hésitait si Marsyas, jugé par les Muses,

1. Cf. *supra*, p. 135 et suiv.
2. A l'entrée du bas côté gauche ; cf. *supra*, p. 132 et suiv.

avait été écorché vif[1], ou si, menacé du scalp, il avait obtenu la grâce de son vainqueur[2]. Peu importe d'ailleurs si c'est la seconde, plutôt que la première version, qui a été suivie par les ornemanistes de la basilique[3]. Que ce fût de son sang[4] ou de ses larmes[5], un fleuve homonyme était sorti de lui[6], et cette métamorphose était riche de sens pour des pythagoriciens. L'écoulement incessant des eaux du Marsyas représentait à leurs yeux le flux des générations que le salut de Pythagore n'a pas arrachées au cercle de la Nécessité, comme il est sûr que la défaite infligée au flûtiste Marsyas par le chant et la lyre d'Apollon symbolisait pour eux la vanité coupable des initiations incomplètes[7].

1. Diod., III, 58, 8.
2. Nonn., *Dionys.*, XIX, 316.
3. Cf. *supra*, p. 133.
4. Alex. Polyh., fr. 48, *F. H. G.*, III, p. 233.
5. Ovide, *Mét.*, VI, 383.
6. Voir par quelles curieuses subtilités Jean d'Antioche s'efforcera plus tard de rattacher à la métamorphose de Marsyas l'annonciation de la Vierge Marie (*F. H. G.*, IV, p. 548, fr. 15).
7. Myth. Vat., III, 10, 7 (= Kern, *Orph. fr.*, fr. 177): *Nunc ergo huius misticae fabulae* (*h. e Apollinis et Marsyae*) *interiorem cerebrum inquiramus. A musicis haec reperta est fabula, ut Orfeus in teogonia scribit. Musicis enim duos artis suae posuerunt ordines, tertium vero quasi ex necessitate adicientes, ut Trismegistus ait, id est adomenon, psallomenon, aulumenon, hoc est cantantium, citharidiantium aut tibizantium.* Je me suis toujours demandé pourquoi, lors des guerres samnites, sous l'influence de Tarente, leur alliée, les Romains ont érigé sur le *comitium*, à côté de la statue de Pythagore, le plus sage des Grecs (cf. *supra*, p. 183), celle d'Alcibiade, le plus valeureux des Hellènes. Pline qui est le seul à nous rapporter ce fait (*N. H.*, XXXIV, 26) s'en étonne d'ailleurs et discute : pourquoi Pythagore et pas Socrate ? Pourquoi Alcibiade et pas Thémistocle ? Il ne se fût pas posé la première question s'il eût gardé le souvenir du pythagorisme des Tarentins (cf. *supra*, p. 182, n. 1). Et il est bien possible que

*
* *

Restent les Danaïdes, dont nous avons cru reconnaître la stérile besogne sur la voûte du bas côté gauche[1]. N'est-ce point aux Enfers qu'elles y ont été soumises? et leur apposition sur les murs de la basilique ne nous invite-t-elle point, soit à modifier notre conception de l'eschatologie pythagoricienne, soit, si la vérité en est, comme je le crois, établie, à abandonner, tout d'une pièce, notre théorie sur le monument? La question, on le voit, est d'importance, et si elle doit se résoudre au bénéfice de notre thèse, celle-ci en recevra une confirmation qu'on ne saurait souhaiter plus éclatante.

A l'analyse, le mythe des Danaïdes se sépare en deux parties distinctes, primitivement étrangères l'une à l'autre et raccordées sur le tard dans des conditions assez obscures qu'il nous appartiendra d'éclaircir.

a seconde doive se résoudre de la même façon. Les Tarentins avaient beau jeu à annexer Alcibiade à leurs sectes. Deux anecdotes, en tout cas, secondaient cette entreprise que l'inconsistance et la versatilité du personnage facilitaient par ailleurs : d'abord son respect superstitieux d'Homère (cf. Plut., *Alc.*, I, 3), le poète par excellence des Pythagoriciens (cf. Delatte, *Études*, p. 109-136, *infra*, p. 335) ; puis son mépris motivé de la flûte. A ce que rapporte Plutarque, lequel consacre à cette animadversion, qu'il partage, presque tout un chapitre (*Alc.*, II, 5-7), il aurait toujours refusé de jouer de cet instrument méprisable, indigne d'un homme libre. Les Athéniens, disait-il, doivent se laisser guider par Athèna leur patronne, et Apollon, leur protecteur : Athèna qui rejeta la flûte loin d'elle, Apollon qui écorcha vif celui qui en jouait. Et à dater de sa propagande, les Athéniens auraient rayé l'enseignement de la flûte de leurs programmes, comme les pythagoriciens, à quelques exceptions près (Athenée, IV, 184 *e*), l'ont fait aussi pour leur compte.

1. Cf. *supra*, p. 131-132.

XIX. — ARIMASPE ET GRIFFON

XX. — TÊTE DE MÉDUSE

D'une part, il y a une légende du meurtre commis par les Danaïdes, mais elle écarte toute sanction d'outre-tombe. Une ancienne épopée, que nous ne connaissons que par une notice de lexicographe[1] et la citation d'un Père de l'Église[2], lui avait consacré ses 6500 vers[3]. Elle contait la rivalité fratricide d'Egyptos et de Danaos; les fiançailles, imposées par Egyptos, de ses fils avec les filles de Danaos; la remise par Danaos aux fiancées malgré lui du poignard avec lequel chacune d'elles a l'ordre d'égorger, avant la consommation des noces, l'Egyptiade auquel elle a été « accordée »; la docilité avec laquelle, à une exception près[4], les Danaïdes s'acquittent de leur mission, massacrent leurs cousins, et, après avoir jeté les têtes de leurs victimes dans l'étang de Lerne, en ensevelissent les corps aux portes d'Argos. Cette version, qu'a résumée Apollodore[5], a été suivie par Pindare[6] et par Eschyle[7] entre autres, et elle était vite devenue assez populaire pour s'épanouir en une floraison d'œuvres tragiques[8] et s'abréger en des dictons que les anciens collectionneurs de

1. Harpocration, s. v° αὐτόχθονες.
2. Clém. Alex., *Stromata*, IV, 19, 120, 4 Stählin.
3. Cf. Bethe, s. v° *Danais*, *P. W.*, IV, c. 2091.
4. Celle d'Hypermnestra qui avait épargné Lynkeus, soit parce qu'elle l'aimait (Esch., fr. 43 Nauck²), soit parce qu'il ne l'avait pas touchée (Apollod., II, 1, 5, 10).
5. Apollod., II, 1, 4 et 5.
6. Pind., *Nem.*, X, 6 et suiv.
7. A l'opinion d'Ed. Meyer, *Forschungen zur alten Geschichte*, Halle, 1892, I, p. 78. Sur la trilogie dont font partie *les Suppliantes*, cf. M. Croiset, *Hist. de la Litt. gr.*, III, p. 172-173.
8. Cf. la liste dressée par Waser, s. v° *Danaïdes*, *P. W.*, IV, c. 3087.

proverbes ont recueillis [1]. Elle est muette sur la punition des meurtrières, ou plutôt elle la nie formellement. D'après elle, les Danaïdes n'étaient pas coupables. Leur père, en les refusant, pour commencer, aux fils d'Ægyptos, et en s'enfuyant avec elles à Argos, avait obéi à la volonté d'Athèna [2]. En les accordant ensuite, il n'avait cédé qu'à la violence. Elles-mêmes, en poignardant leurs fiancés, n'avaient fait qu'exécuter les commandements de leur père. Le carnage ne leur fut pas reproché par les Dieux : sur un signe de Zeus, Athèna et Hermès les en ont purifiées [3], et il ne les empêcha même pas de se marier par la suite avec les premiers gagnants d'un concours de course institué par leur père [4].

D'autre part, il y a une légende orphique de femmes condamnées dans l'Hadès à remplir des vases sans fond, mais ces maudites n'ont tué personne, et elles ne portent pas de nom. Le plus ancien témoignage que nous en possédions est une œuvre d'art. Dans la *Lesché* de Delphes, entre 458 et 441 avant J.-C. [5], Polygnote de Thasos avait peint une *Nekyia* où son pinceau avait librement interprété, outre le XI[e] chant de l'Odyssée, un poème, intitulé la *Minyade* et attribué à Prodicos de Phocée (VI[e] siècle avant J.-C.), où était narrée une descente d'Orphée aux

1. Paroem., I, 108, 182, 271, cités par Waser, *op. cit., loc. cit.*
2. Apollod., II, 1, 4, 7 : ὑποθεμένης Ἀθηνᾶς.
3. Apollod., II, 1, 5, 11 : καὶ αὐτὰς ἐκάθηραν Ἀθηνᾶ τε καὶ Ἑρμῆς Διὸς κελεύσαντος.
4. Pind., *Pyth.*, IX, 112.
5. Cf. l'excellente notice d'Ad. Reinach, *Recueil Milliet*, I, p. 107, avec la bibliographie de la question.

Enfers[1]. De peur que les visiteurs ne s'égarassent dans la foule de ses personnages, le peintre avait tracé leurs noms au-dessus de la plupart d'entre eux. Pausanias, qui a décrit cette grande fresque, y a noté, à deux reprises, des groupes qui se réfèrent à la damnation des porteuses d'eau. Au-dessus de Tantale, qui subit tous les tourments décrits par Homère, le Périégète indique « une grande jarre, avec un vieillard, un petit garçon et deux femmes, dont l'une est sur un rocher, l'autre près du vieillard et paraissant aussi âgée que lui. Les autres portent de l'eau ; mais la vieille femme semble avoir cassé sa cruche, et versé l'eau qui reste dans la jarre »[2]. Par exception, ce détail de la peinture n'était pas autrement expliqué, et Pausanias, réduit à ses propres lumières, doit se contenter ici d'une conjecture : « Nous présumons, dit-il, que ces gens sont de ceux qui ne font aucun cas des mystères d'Éleusis »[3]. D'autre part, il enregistre la présence, au-dessus de Penthésilée, de deux femmes « qui portent de l'eau dans des cruches fêlées. L'une est représentée encore dans la fleur de la beauté, l'autre est déjà avancée en âge. Il n'y a pas d'inscription particulière pour chacune d'elles ; mais il est dit, en commun, pour toutes les deux, qu'elles n'étaient pas initiées »[4]. Ainsi, vers le milieu du v^e^ siècle avant notre ère, l'opinion des Grecs, d'accord sur ce point avec l'enseignement des mystères orphiques ou imprégnés d'or-

1. Cf. Ad. Reinach, *op. cit., loc. cit.*
2. Paus., X, 31, 11. Je reproduis à peu près littéralement la traduction mise en face de ce texte par Ad. Reinach, *ibid.*, p. 131.
3. Paus., *ibid.*
4. Paus., XI, 31, 9; cf. Ad. Reinach, *op. cit.*, p. 129.

phisme, rejetait dans l'Hadès la masse des non-initiés et leur assignait une tâche décevante comme celles qui, faute d'un secours divin, leur incombent sur la terre. Mais on ne s'avisait point encore d'assimiler ces figures emblématiques aux filles de Danaos. Polygnote n'avait certainement pensé à la légende argienne, ni dans son groupe anonyme, puisqu'il compte deux porteurs d'eau — un vieillard et un enfant —, que la légende ne connaît pas, ni dans son groupe intitulé d'un nom commun, puisqu'il comprend une vieille qu'avec la meilleure volonté possible on ne saurait fiancer à l'un des Ægyptiades. Pausanias n'y songe point davantage, et, d'ailleurs, il ne lui était guère permis d'y songer, puisque, dans un autre livre de son ouvrage, il n'a pas envisagé d'autre sanction au forfait des Danaïdes que quelques complications et un peu de retard dans la célébration de leurs mariages avec les coureurs victorieux[1]. Cinq cents ans après la composition de la *Nekyia* delphique, le Périégète paraît toujours ignorer le tonneau des Danaïdes. Par conséquent, et quelle que soit la date à laquelle il ait été inventé, le dénouement d'outre-tombe par lequel nous sommes habitués à terminer leur drame n'était encore considéré que comme une addition, peut-être ésotérique, en tout cas négligeable.

En réalité, les Grecs ont été plus pressés de faire remonter les « non-initiés » à la surface de la terre que de faire descendre à leur place, dans l'Hadès, les meurtrières des fils d'Ægyptos.

1. Paus., III, 12, 2.

Dans le *Gorgias* de Platon, Socrate, déjà, proposait du sujet traité par Polygnote, quelques années plus tôt, une interprétation, purement allégorique, dont il rapportait le mérite à l'un de ses devanciers : « Contrairement à toi, ô Calliclès, celui-là déclare que de tous ceux qui sont dans l'Adès — et, prononçant Aidès, [il entendait par là la chose qu'on ne voit pas] —, les plus misérables de tous sont les non-initiés, et qu'ils versent de l'eau dans un tonneau (*pithos*) percé avec un crible. Ce crible, disait-il, parlant à ma personne, c'est leur âme : il comparait à un crible l'âme de ces insensés, parce qu'elle était trouée comme un crible, et ne pouvait rien retenir, faute de foi et de mémoire[1] ». On a beaucoup discuté pour savoir quel était l'interlocuteur dont Socrate invoquait l'autorité et répétait, sans les avouer formellement à son compte, les expressives métaphores[2]. Mais il me semble qu'on s'est donné bien de la peine et que le texte parle assez haut[3] Socrate, en effet, dans les lignes qui précèdent, et que nous

1. Platon, *Gorgias*, p. 493 B : Τοὐναντίον δὴ οὗτος σοί, ὦ Καλλίκλεις, ἐνδείκνυται ὡς τῶν ἐν Ἅιδου — τὸ Ἀιδὲς δὴ λέγων — οὗτοι ἀθλιώτατοι ἂν εἶεν οἱ ἀμύητοι, καὶ φοροῖεν εἰς τὸν τετρημένον πίθον ὕδωρ ἑτέρῳ τοιούτῳ κοσκίνῳ. Τὸ δὲ κόσκινον ἄρα λέγει, ὡς ἔφη, ὁ πρὸς ἐμὲ λέγων, τὴν ψυχὴν εἶναι Τὴν δὲ ψυχὴν κοσκίνῳ ἀπῄκασε τὴν τῶν ἀνοήτων ὡς τετρημένην, ἅτε οὐ δυναμένην στέγειν δι' ἀπιστίαν τε καὶ ληθήν.

2. On a été jusqu'à supposer l'auteur, parfaitement inconnu d'ailleurs, d'un mime orphique (cf. Schuster, *Rh. Museum*, XXIX, 1874, p. 628-632).

3. Zeller se refusait encore à l'entendre (cf. trad. Boutroux, I, p. 437). Mais Diels, dans sa quatrième édition des *Vorsokratiker*, Philolaos, fr. 14, Gercke, dans la réédition du *Gorgias* de Sauppe, p. 109, et Wilamowitz, *Platon*[2], Berlin, 1920, I, p. 224, ont compris le texte comme je le comprends moi-même.

avons eu l'occasion de citer déjà[1], nous le présente en des termes où un peu d'ironie, mêlé à beaucoup d'estime, glisse quelque embarras, mais qui ne nous permettent point d'hésiter : « Peut-être sommes-nous en train de mourir effectivement, comme je l'ai ouï dire à un sage qui prétendait que notre vie présente est une mort, notre corps (σῶμα), un tombeau (σῆμα), et que la partie de l'âme où résident nos passions est, par nature, sujette à se laisser dévoyer et retourner de bas en haut et de haut en bas. Subtil diseur, notre homme, quel qu'il fût, Sicilien, peut-être, ou Italien, appelait, avec un à-peu-près, cette partie de l'âme, un tonneau (πίθος), à cause qu'elle était influençable et facile à rouler (διὰ τὸ πιθανόν), et les insensés (ἀνόητοι), des non-initiés (ἀμύητοι)[2] ». De toute évidence, pour Platon, comme pour Socrate, l'auteur du jeu de mots sur le tonneau (πίθος) et la crédulité (πιθανόν) ne fait qu'un avec celui du calembour sur le corps (σῶμα) et le tombeau (σῆμα)[3]. Il s'agit donc, dans les deux cas, de Philolaos, « le grand homme de la seconde génération pythagorique[4] », qui fonda l'école de Thèbes après la dispersion des pythagoriciens de Crotone[5], qu'Archytas

1. Cf. *supra*, p. 253.

2. Platon, *Gorgias*, p. 493 A : τῆς δὲ ψυχῆς τοῦτο ἐν ᾧ αἱ ἐπιθυμίαι εἰσὶ τυγχάνει ὂν οἷον ἀναπείθεσθαι καὶ μεταπίπτειν ἄνω κάτω καὶ τοῦτο ἄρα τις μυθολογῶν κομψὸς ἀνὴρ, ἴσως Σικελός τις ἢ Ἰταλικός, παράγων τῷ ὀνόματι διὰ τὸ πιθανόν τε καὶ πειστικὸν ὠνόμασε πίθον, τοὺς δὲ ἀνοήτους ἀμυήτους.

3. Sur ce jeu de mots et son attribution certaine à Philolaos, cf. *supra*, p. 253.

4. Robin, *La Pensée grecque*, p. 73.

5. Platon, *Phédon*, p. 61 E.

eut pour maître à Tarente [1], et dont Platon aurait suivi la trace en Italie [2] et acheté une partie de la bibliothèque en Sicile [3]. Il n'y avait pas plus d'invraisemblance à le faire causer dans le *Gorgias* avec Socrate qu'avec Cébès dans le *Phédon* [4]. Platon y a reproduit son langage et jusqu'à ses tics d'expression [5], et ce ne sont pas seulement ses allitérations qui ont passé dans le texte du dialogue, c'est la doctrine dont il était le porte-parole. Pour Philolaos, l'âme des non-initiés fuit comme un tonneau percé. Sans la foi — δι' ἀπιστίαν —sans le souvenir de son origine divine — διὰ λησήν [6] —, elle est la proie des impulsions incohérentes et des impressions fugitives que la Nature dépose en elle sans répit ; et c'est en sa vaine agitation que consiste

1. Cic., *De Or.*, III, 34, 139.

2. Diogène Laerce, III, 6 : Πλάτων εἰς Ἰταλίαν πρὸς Πυθαγορικοὺς Φιλόλαον καὶ Εὔρυτον...

3. Satyros (*F. H. G.*, III, p. 163, fr. 16) ap. Diogène Laerce, III, 9 : Λέγουσι δέ τινες, ὧν ἐστὶ καὶ Σάτυρος, ὅτι Δίωνι ἐπέστειλεν εἰς Συρακούσας, ὠνήσασθαι τρία βιβλία Πυθαγορικὰ παρὰ Φιλολάου μνῶν ἑκατόν.

4. Platon, *Phédon*, p. 61 E.

5. Par exemple, confronter le μεταπίπτειν ἄνω κάτω avec la citation textuelle de Philolaos, ap. Stobée, *Ecl.*, I, 15, 7, p. 148, 4 Wachsmuth = fr. 17 Diels : Ὁ κόσμος εἷς ἐστίν. Ἤρξατο δὲ γίγνεσθαι ἀπὸ τοῦ μέσου καὶ ἀπὸ τοῦ μέσου εἰς τὸ ἄνω διὰ τῶν αὐτῶν τοῖς κάτω. Voir surtout la note ci-après.

6. L'oubli est ici le contraire de l'ἀνάμνησις pythagoricienne, capable de rattacher intuitivement l'homme à l'unité divine (cf. Rostagni, *Il verbo di Pitagora*, p. 117). Pour Philolaos, dont le passage de Platon respecte la terminologie, πίστις et μνήμη sont les vertus fondamentales de l'âme. Cf. Ps. Jamblique, *Theologoumena arithm.*, p. 81, 15 De Falco : πίστις γε μὴν καλεῖται [ἡ δεκάς], ὅτι κατὰ τὸν Φιλόλαον δεκάδι καὶ τοῖς αὐτῆς μορίοις περὶ τῶν ὄντων οὐ... παρέργως καταλαμβανομένοις πίστιν βεβαίαν ἔχουμεν. Διόπερ καὶ Μνήμη λέγοιτ' ἂν ἐκ τῶν αὐτῶν ἀφ' ὧν καὶ μονὰς Μνημοσύνη ὠνομάσθη.

son châtiment. L'Hadès — Ἅϊδης — est la réalité que personne n'a jamais vue et qui ne comporte pas de forme — ἀειδής[1] — parce qu'il réside au fond des cœurs qui pâtissent de leurs péchés. Ainsi le plus ancien auteur pythagoricien dont les œuvres fragmentaires sont parvenues jusqu'à nous adhérait déjà à l'eschatologie idéale que le pythagorisme renaissant a professée au Ier siècle avant notre ère.

A mesure qu'elle gagnait du terrain, elle a ranimé les vieux mythes de l'Hadès homérique en autant d'allégories, et quand elle l'eut réduit à n'être plus qu'une « figure » de ses dogmes, elle finit par y plonger les Danaïdes. Les « non-initiés » de la *Nékyia* de Polygnote lui avaient suffi d'abord ; et Lucrèce, quoi qu'on ait dit, s'en contente encore. Les traductions ou les commentaires de son IIIe livre mentionnent bien les criminelles d'Argos. Mais elles sont absentes de ses vers où nous est dépeinte l'inutile fatigue des porteuses d'eau que le poète, sans plus, appelle des « jeunes filles en fleurs[2] ». Il faut attendre, en latin, les *Odes* d'Horace, en grec, le dialogue pseudo-platonicien de l'*Axiochos*, pour voir substituer les

1. L'interprétation astrologique de l'*Axiochos* (Cumont, *After Life*, p. 79) est bien plus tardive et n'est qu'une caricature de celle de Philolaos, auquel on songera d'autant moins à contester la paternité de cette nouvelle allitération qu'elle n'est sensible que dans un dialecte tel que le dorien, où Ἅϊδης, comme ἀειδής, mais contrairement à la règle, prend l'aspiration douce.

2. Lucr., *De Nat. rer.*, III, 1006-1009 :

Nec tamen explemur vitai fructibus umquam.
Hoc, ut opinor, id est aevo florente puellas
Quod memorant laticem pertusum congerere in vas,
Quod tamen expleri nulla ratione potestur.

filles de Danaos à ces verseuses impersonnelles. Le *carmen* où elles apparaissent fut composé aux environs de l'an 26 av. J.-C.[1]. Et quant à l'*Axiochos*, qui dépend de Posidonius d'Apamée et que cite pour la première fois Clément d'Alexandrie, il ne saurait remonter plus haut que la seconde moitié du Ier siècle avant notre ère, ni descendre plus bas que la première moitié du IIe siècle après notre ère[2]. Parallèlement, sur les monuments antiques, qui représentent le remplissage de la jarre percée, les Danaïdes ne sont désignées par leur nom que sur une peinture romaine qui, découverte en 1840 dans une maison de

1. Hor., *Od.*, III, 11, 21 et suiv. :

Quin et Ixion Tityosque voltu
Risit invito, stetit urna paulum
Sicca, dum grato Danai puellas
Carmine mulces.

Cf. Tib., I, 3, 79-90 :

Ét Danai proles, Veneris quod numina laesit,
In cava Lethaeas dolia portat aquas.

2. Cf. *Axiochos*, p. 371 E : Δαναΐδων ὑδρείας ἀτελεῖς. Il est très probable que ce faux est sorti d'une officine alexandrine. J'adopte sur ce point l'opinion brillamment développée par M. Cumont (*R. Ac. Inscr.*, 1920, p. 272-285). Mais, ainsi que Jacques Chevalier, *Etude critique du dialogue pseudo-platonicien l'Axiochus*, Lyon, 1914 (spécialement p. 100 et 115), à qui j'emprunte les rapprochements susmentionnés, je me refuse à le faire remonter plus haut que le Ier siècle av. J.-C. Le fait que la cosmologie du faussaire retarde, non seulement sur la science de Posidonius, mais sur celle d'Ératosthène, ne saurait en aucune façon nous obliger à remonter jusqu'au IIIe siècle av. J.-C. Sans quoi, il faudrait attribuer à la même époque les épitaphes de l'époque impériale où s'étalent, avec les mêmes conceptions cosmologiques, les mêmes erreurs. Cf. notamment l'inscription métrique de Pisaurum (cf. Fr. Plessis, *Choix d'épitaphes*, 57 = Buecheler, *Carm. Ep.*², 434).

l'Esquilin, date de la fin de la République, au plus tôt[1] ; et toutes les attributions antérieures, qu'elles visent des bas-reliefs italiens ou des vases grecs, sont dénuées de fondement[2]. Évolution littéraire, développement iconographique convergent donc au même but. Tout se passe comme si la greffe du châtiment des Danaïdes sur le symbole pythagoricien des non-initiés avait accompagné le réveil du pythagorisme, entre la mort de Lucrèce et la publication des *Odes* d'Horace, dans la Rome des peintures de l'Esquilin et de Nigidius Figulus. Elle est l'épilogue conséquent d'une longue exégèse.

Par l'action du pythagorisme, les « non-initiés » de l'Hadès matériel forgé par les poètes avaient d'abord été ramenés à la lumière. Puis, par un effort d'explication psychologique, les divers suppliciés du Tartare avaient revêtu à leur tour une figure humaine dans le monde des vivants. Enfin, lorsque tous les damnés ne furent plus, en réalité, que des « non-initiés », il était fatal qu'au terme de cette transformation graduelle un nom propre fût imposé aux figures qui pendant de longs siècles avaient été les « non-initiés » par excellence. Alors, entraînés par l'équivalence mystique des non-initiés (ἀμύητοι) et des non-mariés (ἄγαμοι)[3], les pythagoriciens précipitèrent les Danaïdes, dont les noces avec les Ægyp-

1. Nogara, *Le nozze Aldobrandine*, Milan, 1907, pl. XXVI, et p. 49 et 50.

2. Comme l'a fait très justement observer Hauser, *Röm. Mitt.*, XXV, 1910, p. 284.

3. Sur cette équivalence, cf. Rohde, *Psyché*[2], I, p. 327; Miss Harrison, *Prolegomena*, p. 623 et suiv.

tiades n'avaient pas été consommées, dans l'Hadès, au moment où l'Hadès s'était dissous, sous le poids de leurs méditations, en un vaste symbole des maux que, sur cette terre, l'impiété inflige à ses victimes.

Revenons maintenant au stuc de la basilique. Il est clair que le titre que nous préférerons pour lui est indifférent. Ni son origine n'en dépend, ni, non plus, sa signification. De toute manière, pour en rendre compte, nous n'avons le choix qu'entre deux transcriptions pythagoriciennes, l'une prosaïque, l'autre fabuleuse, d'un même concept philosophique ; et, quelque nom qu'on attribue à ces personnages — les Danaïdes ou les non-initiés —, ils se meuvent dans l'Hadès conventionnel de la secte ; ils habitent le seul enfer dont le pythagorisme romain ait menacé les hommes, l'enfer intérieur dont les abîmes invisibles se creusent au vide des âmes désaffectées [1].

1. Avec des arguments tirés d'autres textes et d'autres monuments, M. Méautis, *Recherches*, p. 82, était arrivé, sur la signification pythagorique des châtiments infernaux d'Ocnos et des Danaïdes, à une conclusion identique à la nôtre.

CHAPITRE V

LE PYTHAGORISME ET LES MOTIFS DE LA BASILIQUE : LE PARADIS CÉLESTE.

Dans la basilique, les allusions à l'enfer se comptent sur les doigts. En revanche, le paradis s'y réfléchit en un grand nombre de visions. Aussi bien, les mystes y accouraient-ils pour jouir, par avance, des joies décernées à leur croyance, et entrevoir, ne fût-ce qu'en raccourci, et par réfraction, la gloire du retour à l'Unité divine. Il n'était pas au pouvoir des artistes de réaliser cette ivresse métaphysique. Mais le langage pythagoricien leur offrait toutes les ressources de son symbolisme, et ils n'ont eu qu'à l'écouter et à le traduire en leurs œuvres pour faire naître dans les esprits l'idée qu'ils étaient impuissants à rendre, mais qu'ils se sont ingéniés à suggérer. De même que l'Éther où s'opère le salut des pythagoriciens garde, sur leurs lèvres, le nom d'Olympe[1], et que,

1. Cf. *supra*, p. 172.

dans le catéchisme des acousmatiques, les vieilles fictions sur les Iles des Bienheureux continuent à prêter leur poésie à la vérité qui les volatilise [1], les décorateurs de la basilique ont accommodé les mythologies désuètes à la révélation nouvelle. Ils ont plongé à pleines mains dans les motifs courants par qui s'annonçaient, de leur temps, et la victoire sur la mort, et la traversée vers les terres de béatitude ; mais, ou bien ils ont choisi ceux qui se pliaient plus aisément aux exigences de leur entendement, ou bien ils les ont disposés suivant un ordre qui n'appartient qu'à eux et dans lequel s'ébauche déjà leur véritable pensée, et toujours ils les ont subordonnés aux sujets où une ascension céleste la manifeste franchement.

A. — Motifs et rébus.

Il est d'abord toute une série de représentations dont chacune revient plusieurs fois dans nos stucs, qu'on rencontre, disséminées, sur nombre de monuments de l'époque impériale et auxquelles il est impossible de n'assigner, dans l'hypogée de la Porte Majeure, qu'un rôle purement ornemental.

C'est l'évidence pour les bacchantes dont l'allégresse orphique se passe de commentaires [2]. De même les Victoires, porteuses de palmes ou de couronnes [3], décernent

1. Cf. *supra*, p. 267.
2. Cf. *supra*, p. 155-156.
3. Voir notamment la grande Victoire qui s'éploie, dans l'abside, au-dessus de la *cathedra*. (Photo, page 27.)

le prix d'un salut que Pythagore dispense à ceux qui ont vaincu le mal de haute lutte. Polycrate, dans l'épigramme que nous avons alléguée déjà, au lieu de l'interroger simplement sur le nombre de ses disciples, lui demande « combien d'athlètes il entraîne dans sa palestre[1] ». Si le scholiaste d'Aristophane constate qu'à Athènes « on donnait aux morts des couronnes parce qu'on les considérait comme les vainqueurs de la bataille de la vie[2] », le pythagorisme s'est approprié la comparaison et l'a diffusée largement. C'est dans l'Italie méridionale, où son influence a régné, notamment à Paestum, qui, sous le nom de Posidonia, appartint au début du v^e^ siècle avant notre ère à la confédération crotoniate, qu'ont été trouvés ces vases funéraires et ces peintures tombales où le défunt, tel le vainqueur des concours gymniques, reçoit une couronne des mains de la Victoire[3] ; et l'adaptation de ce motif aux dogmes pythagoriciens ressort avec netteté des vers d'une des lamelles d'or de Thurii, où l'âme du mort, empruntant les métaphores de la secte, exhale sa joie, ayant brisé le cercle infernal des réincarnations, d'avoir conquis, de tout l'élan de sa course rapide, la couronne qu'elle avait tant convoitée[4] ; et d'autres signes plus ou moins

1. Cf. *supra*, p. 255.

2. Schol. Aristoph., *ad Lysistr.*, 601, cité par Leopold, *Mélanges*, p. 171.

3. Cf. Leopold, *Mélanges*, p. 172. Sur l'alliance de Posidonia et de Crotone, cf. Kahrstedt, *Hermes*, LIII, 1918, p. 181 et suiv.

4. *IG.*, XIV, 641, 1 = Kern, *Orph. fragm.*, 32, *c.*, v. 6 et 7 : Κύκλο[υ] δ' ἐξέπταν βαρυπενθέος ἀργαλέοιο, ἱμερτο[ῦ] δ' ἐπέβαν στεφάνου ποσὶ καρπαλίμοισι. Cf., sur ces vers, Leopold, *Mélanges*, p. 172 ; et sur ce symbole, Cumont, *Études syriennes*, p. 65 et suiv.

transparents précisent les régions du « cosmos » où les élus peuvent se ceindre de ses rayons.

Les Amours[1] qui capturent les papillons gravitent autour de la lumière dont l'attraction s'exerce sur les âmes pythagoriques. « L'Amour, prêchait Pythagore à Crotone, est, avec Apollon, le dieu le plus favorable aux humains[2] » ; et, dans un passage de Plutarque, dont M. Cumont a perçu l'accent pythagoricien[3], le véritable amoureux nous est défini comme celui qui s'éprend, non des corps matériels, mais de la beauté intelligible, et qui, après sa mort, endosse les ailes de l'enthousiasme pour accéder, en dansant derrière son dieu, aux prairies lunaires de Perséphone et d'Aphrodite[4]. Les Muses[5], dont les mélodies enchanteresses résonnent à l'oreille des initiés, sont les premières divinités auxquelles Pythagore, débarquant à Crotone, ait enjoint à ses fidèles de consacrer un temple[6]. Leurs lyres, d'après lui, étincellent sur la voûte étoilée, dans la constellation des Pléiades[7]; et, tandis que le chant des Sirènes, doué des perfides attraits de la volupté

1. Cf. *supra*, p. 103.

2. Jamblique, *V. P.*, 52 : τοὺς φιλανθρωποτάτους τῶν θεῶν τὸν Ἀπόλλωνα καὶ τὸν Ἔρωτα.

3. Cumont, *R. A.*, p. 57.

4. Plut., *Amator.*, XX, 9 : ἐπτέρωται καὶ διατελεῖ περὶ τὸν αὐτοῦ θεόν (Ἔρωτα) ἄνω χορεύων καὶ συμπεριπολῶν ἄχρις οὗ πάλιν εἰς τοὺς Σελήνης καὶ Ἀφροδίτης λειμῶνας ἐλθών. Sur la localisation des prairies d'Aphrodite et de Perséphone dans la lune, et sur sa dépendance d'un commentaire pythagoricien des vers de l'*Odyssée*, IV, 563-564, cf. Porphyre, ap. Stobée, *Ecl.*, I, 49, 59 = I, p. 445 Wachsmuth.

5. Cf. *supra*, p. 143.

6. Jamblique, *V. P.*, 45.

7. Porphyre, *V. P.*, 41.

charnelle, précipite les hommes à la mort, celui des Muses, écho de l'harmonie des sphères éternelles, les oriente sur la voie de la justice, de la vertu et de la vie[1]. Heureux celui qui, sur la terre, subit le charme de leur musique : ainsi que le proclame Cicéron, dans le livre pythagorisant du *De Republica*, il se prépare son retour au ciel[2].

Les stucs y multiplient les allusions.

Dans les bas côtés, des Néréides chevauchent des hippocampes[3] ; des griffons s'affrontent de part et d'autre d'un cratère[4] ; aux extrémités de la voûte centrale, des Arimaspes, un bouclier recourbé dans la main gauche, un glaive dans la droite, attaquent des griffons ou des sphinx[5] ; dans l'*atrium*, comme dans la *cella*, sont exposés des masques d'Ammon, barbus et cornus[6] ; sur la porte, dans la nef, sur les voûtes latérales[7] se montrent les mêmes têtes de Méduse, ébouriffées et joufflues. Iso-

1. Sur les Sirènes, la doctrine a varié. Le catéchisme des acousmatiques portait encore : ὅπερ ἐστὶν ἡ ἁρμονία, ἐν ᾗ αἱ Σειρῆνες (Jamblique, *V. P.*, 82). Puis ces Sirènes se sont opposées aux Muses, sans doute sous l'influence des commentaires de l'*Odyssée* (Cf. Porphyre, *V. P.*, 39) ; et dans la basilique, d'où les Sirènes ont disparu, c'est cette conception, plus récente, qui a prévalu. Par contre, le dogme pythagoricien a été immuablement fidèle au culte des Muses, dont le nombre a fini par être mis en relation avec les neuf sphères célestes (Porphyre, *V. P.*, 31).

2. Cic., *De Rep.*, VI, 18, 18 : *Quod* (l'harmonie des mondes) *docti homines nervis imitati atque cantibus, aperuere sibi reditum in hunc locum* (le ciel où plane Scipion l'Africain).

3. Cf. le plan de Mrs Strong, *J. H. S.*, p. 87, *passim*.

4. Cf. *ibid.*

5. Cf. le plan de Mrs Strong, p. 73, 1.

6. Cf. *ibid.*, 6.

7. Cf. *ibid.*, 4.

lés, ces types de décoration banale n'auraient peut-être pu prétendre à une signification. Reproduits avec cette insistance, rapprochés les uns des autres, et répétés à dessein, ils acquièrent en un tel lieu la valeur d'un signe religieux ; et tous, en effet, convergent vers les rivages désirés dont ils appellent le souvenir, comme les fables diverses dont ils sont détachés ont pour commun théâtre les plages de l'Océan, d'où l'on s'embarque pour les Iles Fortunées :

Nos manet Oceanus circumvagus ; arva, beata
Petamus arva, divites et insulas[1].

Pour les Néréides, comme pour les Tritons, l'allégorie s'est depuis longtemps dégagée de la foule de leurs représentations sur d'innombrables sarcophages. Les unes comme les autres ont convoyé l'expédition des Argonautes à laquelle présida Orphée ; les uns, comme les autres, forment le cortège marin d'Aphrodite[2]. Aux Néréides, en particulier, incomba la mission de conduire, après sa mort, Achille dans l'île de Leucè[3], et, au premier siècle de notre ère, l'identité était communément posée

1. Hor., *Epod.*, XV, 41-42 ; cf., sur l'Océan, le développement de Cic., *De Rep.*, VI, 20, 21.

2. Cf. Navarre, *Dictionnaire des Antiquités*, IV, p. 76 ; et Dressler, *Roscherslexikon*, V, c. 1159-1162.

3. Arctinos, *Aethiop.*, ap. Proclos, p. 34 Kinkel. En sens contraire, Jules Martha, dans sa thèse latine : *Quid significaverint sepulchrales Nereidum fabulae* Paris, 1881. Le folklore moderne qu'il invoque ne saurait cependant prévaloir contre la clarté des textes anciens ; et à supposer que les Néréides aient débuté, dans la Grèce archaïque, comme les Néraïdes de la Grèce moderne, l'antiquité classique n'a rien su de leur rôle d'ondines acharnées à la mort des jeunes hommes.

entre Leucè, l'île de lumière dont parle Pindare[1], et les Iles des Bienheureux : *insula Achillea eadem Leuce et Macaron dicta*[2]. A la même époque, les Néréides de la basilique en invitaient les dévots à affronter sans peur, quand le moment serait venu, le grand voyage sur qui veillait leur protection.

*
* *

A la bien comprendre, la vue, de prime abord rébarbative, des griffons aux têtes de vautours et aux corps de lions n'était pas moins réconfortante. Encore inconnus de l'*épos* homérique, déjà mentionnés par Hésiode[3], ces monstres d'origine orientale ont été nantis d'une légende grecque par le poème d'Aristéas de Proconnèse, vers le milieu du VI^e^ siècle avant notre ère[4]. Possédés d'Apollon[5], ils en conservent l'or, au fond de la Scythie, dans le pays des Hyperboréens. Un siècle après, Eschyle les place à l'opposé, vers l'extrême Sud, sur les bords du fleuve éthiopien[6], ce qui, au surplus, facilitera leur confusion avec les sphinx[7]. Plus tard encore, Ctésias les refoulera jusque sur les côtes de l'Inde, où ils ont à soutenir les soudaines agressions de fourmis géantes[8]. Peu

1. Pind., *Ném.*, IV, 49-50 : φαένναν | νᾶσον.
2. Pline, *N. H.*, IV, 93.
3. Schol. Aesch., *ad Prom.*, 830 : πρῶτος Ἡσίοδος ἐτερατεύσατο τοὺς γρῦπας.
4. Cf. Ziegler, *P. W.*, VII, c. 1919.
5. Hérod. (= Aristéas), III, 116.
6. Esch., *Prom.*, 803 et suiv.; cf. *infra*, p. 299, n. 1.
7. Cf. Ziegler, *loc. cit.*, c. 1922.
8. Cf. Ctésias, *Indica*, 12 (= Élien, *H. A.*, IV, 27) et Hérod., III, 102.

importent ces localisations disparates. Leur contradiction n'est qu'apparente, puisque, toutes, elles logent le griffon à la fin de la terre, devant l'Océan infranchissable aux vivants et sillonné des morts. Qu'ils montent la faction autour de l'or d'Apollon, comme le conte Hérodote, d'après Aristéas, ou autour du cratère de Dionysos, tels que les montrent la plupart des monuments de la période romaine, ils apparaissent toujours comme les gardiens des voies du salut. Et c'est sur le même chemin que se rencontrent les adversaires des griffons au bec aigu, l'armée montée des Arimaspes, à l'œil unique, qui habitent, dit Eschyle, sur les rives du fleuve Pluton, charrieur d'or, « tout près d'un peuple noir établi non loin des eaux du soleil, au pays du fleuve Aithiops[1] ». Dans ces vers du *Prométhée,* le poète s'écarte doublement de la tradition établie avant lui : il déplace du Nord au Sud le séjour des Arimaspes, et il transfère l'or, que convoitait leur rapine, de Phoibos à Pluton. Comme le feront aussi les pythagoriciens, il comble de richesses le dieu de la mort[2], et sa géographie incertaine se laissera facilement dévier vers les contrées surnaturelles dont rêvent les confréries mystiques. Que l'âme en ses tribulations posthumes prenne la route qu'indiquent les orphiques, ou qu'elle s'engage dans la voie céleste ouverte, après eux,

1. Esch., *Prom.*, 803 et suiv. (Je me suis largement servi, comme on peut s'en apercevoir, de la traduction de Paul Mazon, I, p. 189) : τόν τε μούνωπα στρατὸν Ἀριμασπὸν ἱπποβάμον οἵ χρυσόρρυτον οἰκοῦσιν ἀμφὶ νᾶμα Πλούτωνος πόρου... οἳ πρὸς ἡλίου ναίουσι πηγαῖς ἔνθα πόταμος Αἴθιοψ.

2. Cf. *supra*, p. 267, n. 1.

par les pythagoriciens, elle doit se diriger, au long des fleuves pailletés d'or, vers les sources du soleil qui, chaque matin, s'élance de l'Océan. Quant au peuple des Hyperboréens, sur les confins duquel vivent Arimaspes et griffons, et qu'Aristéas situait dans les steppes de la Scythie, Hécatée d'Abdère, au IVe siècle avant notre ère, l'a transporté à l'Ouest de l'Europe, dans l'Atlantique inexploré; et la description qu'il nous a transmise de cet empire participe à la fois des merveilles du jardin des Hespérides et des splendeurs de l'Ile des Bienheureux. A en croire cet auteur, c'est une île, en effet, aussi grande que la Sicile : elle s'étend en face de la Celtique, et ses habitants sont voués au culte du dieu solaire, Apollon [1]. Phoibos y réside depuis l'équinoxe de printemps jusqu'au lever des Pléiades [2]; et, parmi les serviteurs qu'il y possède, prêtres, citharistes ou chanteurs, se distingue Abaris, ce précurseur de Pythagore, à qui le Maître, au témoignage d'Héraclide de Pont, dévoila sa cuisse d'or, pour lui prouver qu'en ses veines coulait le sang d'Apollon Hyperboréen [3]. Ces contes merveilleux, à peu près contemporains, portent la marque, plus ou moins sensible, des remaniements qu'au IVe siècle avant notre ère [4] l'activité littéraire des sectes pythagoriciennes avait introduits dans les fables de l'orphisme. Obstinément, elles tiraient les mythes vers leur idéal; et, détournés par elles,

1. Héc. Abd., *F. H. G.*, II, p. 386, fr. 1.
2. *Ibid.*, fr. 2.
3. Porph., *V. P.*, 28; Jamblique, *V. P.*, 91, 92, 135.
4. Le dialogue d'*Abaris* date de la deuxième moitié du IVe siècle av. J.-C. Cf. Delatte, *La Vie de Pythagore*, p. 155.

tous les chemins de légende mènent à l'éternité stellaire dont elles entreprennent la conquête. Le pays des Hyperboréens, les villes des Arimaspes, les Champs Élysées se confondent sur le plan de la méditation pythagorique[1], et elle se sert indifféremment des images que suscitent ces vocables consacrés pour signaler à l'horizon des justes l'approche de son paradis.

La répétition du motif d'Ammon sur les murs de la basilique — comme sur les autels funéraires du 1er siècle ap. J.-C. — ne provient point d'une autre source. Elle aussi résulte d'une interprétation tendancieuse des histoires que les orphiques avaient tissées sur ce dieu cornu. Sans autre forme de procès, cette divinité indigène des oasis de Libye[2], que d'autres mythologues grecs assimilaient au Zeus Thébain[3], avait été annexée par eux à leur cycle de Dionysos. Par une de leurs supercheries coutumières, ils répandirent sous le nom d'un soi-disant émule d'Orphée, Thymoitès[4], un poème prétendu phrygien, où les exploits d'Ammon étaient racontés à leur manière[5].

1. Clém. Alex., *Stromata*, IV, 26, 172, 3 Stählin : Καὶ γὰρ Ὑπερβόρειοι καὶ Ἀριμάσπιοι πόλεις καὶ τὰ Ἠλύσια πεδία, δικαίων πολιτεύματα, La plume de l'apologiste chrétien transcrit ici une formule pythagoricienne.

2. Sur Ammon, le dieu bélier de l'Afrique du Nord proto-historique, cf. Gsell, *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, I, p. 251.

3. Cf. *infra*, p. 304, n. 1.

4. Thymoitès est donné comme le fils de Thamyris. Or Pausanias, lorsqu'il dresse la liste des premiers vainqueurs lyriques des jeux pythiques (X, 7, 2), 1° note que, ni Musée, ni Orphée ne voulurent prendre part aux concours ; 2° énumère successivement Chrysothémis, puis Philammon et enfin Thamyris, fils de Philammon.

5. Otto Kern, *Orph. fr.*, t. 43, p. 13. Que ce poème, impos-

Marié à Rhéa, Ammon s'était épris d'une femme d'une grande beauté, Amalthée. Il lui avait concédé la souveraineté sur une partie de ses états, la Corne d'Hespéros, c'est-à-dire le Promontoire du Couchant[1]; et il en avait eu un fils. Celui-ci n'était autre que Bacchus, que son père, prévoyant la haine de la Terre et des Titans, s'en était allé cacher dans la ville de Nysa, au milieu d'une île formée en de vagues parages par les eaux fabuleuses du fleuve Triton[2]. Nous perdrions notre temps à demander à la carte des précisions sur cette topographie fantastique. Il suffit de retenir la position extrême qu'elle donne au royaume d'Ammon, sis, comme le pays des Arimaspes et des griffons, au bout du monde, vers la dernière « échelle » de l'Occident, l'ultime promontoire battu de l'Océan qui mène chez les morts, et, aussi, de remarquer les affinités de cet étrange pays avec le jardin des Hespérides, la terre des Hyperboréens et l'Ile des Bienheureux. « Il est formé, nous dit Diodore, d'un sol fécond tapissé de charmantes prairies, arrosé de sources qui ne tarissent point[3]. » Par surcroît, il renferme « une grotte arrondie, de dimensions et d'une beauté également extraordinaires... A l'entrée, s'élancent

sible à dafer, sorte des officines orphiques ne paraît pas douteux. D'ailleurs Philammon, le grand-père de Thymoitès, a été confondu avec Orphée (Schol. Apollon., I, 23).

1. Sur la réalité géographique de cette Corne, cf. Gsell, *op. cit.*, I, p. 496.

2. Sur le fleuve Triton, cf. Gsell, *Hérodote,* Paris, Alger, 1916, p. 77 et suiv. Tous ces détails sont empruntés au récit de Diodore résumé ci-après.

3. Diod., III, 67.

des arbres géants dont les uns portent des fruits, dont les autres, toujours verts, semblent n'avoir été produits que pour réjouir la vue. Dans les uns et les autres, nichent des oiseaux aussi surprenants par l'éclat de leur plumage que par la suavité de leur chant, plus parfaite que l'harmonie des voix humaines. La grotte elle-même est surmontée d'un énorme rocher escarpé dont les pierres étincellent de pourpre et d'azur[1]. » Au premier siècle de notre ère, Pline l'Ancien qui, pourtant, se flattait d'être un esprit fort, s'est encore laissé duper par ces invraisemblables récits, et il s'attarde, sans rire, aux étonnantes vertus de la « corne d'Ammon », une pierre précieuse, extraite du fond de l'Éthiopie, qui avait, naturellement, la forme d'une corne de bélier, la couleur de l'or jaune et la propriété de procurer des songes révélateurs de l'avenir[2].

Ainsi, derrière la figure de l'Ammon cornu, s'estompaient les trésors d'un Éden, et, sur son masque paisible, des initiés lisaient la venue de leur bonheur. Le néopythagorisme s'est bien gardé de perdre une allégorie aussi suggestive, et même, si l'on peut dire, il l'a perfectionnée. Malgré son opulence, l'île de Nysa n'arrivait point à lui fournir une représentation adéquate de l'immortalité astrale ; et il a retouché la légende pour la conformer à sa croyance. Nigidius Figulus, à ce que nous

1. Diod., III, 68.

2. Pline, *N. H.*, XXXVII, 67 : *Hammonis cornu inter sacratissimas Aethiopiae, aureo colore, arietini cornus effigiem reddens, permittitur praedivina somnia repraesentare.*

rapporte le scholiaste de la traduction, par Germanicus, des *Phénomènes* d'Aratos, attribuait au bélier d'Ammon l'honneur de guider dans le ciel la marche des signes du Zodiaque. L'armée de Bacchus, enseignait-il, traversait le désert de Libye, et allait périr de soif, quand soudain apparut à son chef un bélier providentiel qui courut droit à une source inaperçue. En reconnaissance de son salut, Bacchus appela le bélier Zeus Ammon, lui consacra sur place un magnifique sanctuaire et lui valut la seule immortalité qui ne trompe point, en l'envoyant au ciel où luit désormais la constellation qui porte son nom[1]. Dans la basilique de la Porte Majeure, les descendants spirituels de Nigidius Figulus ont respecté sa pensée ; et, dans le masque d'Ammon qu'ils ont plus d'une fois ciselé sur leurs murs, le symbole s'ajoute au symbole, et l'éternité céleste du pythagorisme s'ébauche au travers des contes orphiques sur les richesses de l'au-delà.....

*
* *

Les têtes de Gorgone que nous montrent à l'envi les stucs de la basilique y comportaient la même superpo-

1. Schol., *ad Germanici Aratea*, p. 80, 8 Breysig (= Nigidius Figulus fr. LXXXVIII Swoboda) : *Nigidius hunc arietem dicit ducem et principium signorum, immortali autem memoria dignatum, quod, cum Liber exercitum in Africam duceret, aquarum inopia deminuebatur eius multitudo. Post deinde aliquot dies, aries casu repentino adparuit Liberumque et exercitum* [*dux*], *ad aquam divinitus perduxit. Ab hoc facto Liber eum arietem Iovem Hammonem adpellavit eique fanum eo loco quo reperta est aqua magnificum aedificavit. Igitur propterea aries, dux aquae immortalis nobilitatus est, caeli sidera consecutus.*

sition de concepts et d'images. Il y a longtemps que les archéologues se préoccupent de rendre compte de la présence de Méduse dans les peintures funéraires et sur les flancs des sarcophages. Généralement, on croit l'avoir expliquée quand on a dit que c'est là une représentation « prophylactique[1] », une manière de barrage opposé à l'intrusion des esprits nuisibles et des sorts maléfiques. Qu'il en ait été autrefois ainsi, dans les débuts de la religion et de l'art helléniques, je n'en disconviens pas. Qu'une partie, au moins, de la légende des Gorgones se soit prêtée à cette interprétation, c'est l'évidence. Quand nous voyons Persée, parti pour la délivrance d'Andromède, pénétrer dans le repaire des monstres, décapiter Méduse et pétrifier ensuite tous les êtres dont le regard se pose sur cette tête hideuse[2], nous n'éprouvons assurément que terreur et dégoût. Avec sa face énorme, ses yeux enflammés, sa bouche tordue, sa dent plantée comme un croc, sa langue pendante, sa chevelure hérissée de vipères, Méduse est le type le plus réussi d'épouvantail qu'ait enfanté la mythologie grecque, et il est naturel que les hommes aient dressé d'abord cette horrible vision dans leurs tombes pour en défendre la solitude. Mais je doute qu'ils aient persévéré, et cela pour deux raisons.

La première tient au contenu même de la fable, et

1. Voir, en dernier lieu, ce que dit M. Ed. Pottier, *L'art du dessin chez les Grecs*. Paris, 1926, p. 13, à propos de la coupe de Nicosthènes, du Musée de Berlin (seconde moitié du VI^e^ siècle av. J.-C.).

2. Se reporter aux textes cités par Ziegler, *P. W.*, VII, c. 1637.

aux réflexions qu'il a dû provoquer à la longue. Dans le mythe de Persée, la tête de Méduse opère son désastreux miracle sans le moindre discernement, par une sorte d'automatisme magique. Suspendu au-dessus des ossuaires, le *gorgoneion* aurait dû, en conséquence, menacer indifféremment les bons et les méchants, le voleur qui fracture la porte du tombeau pour effectuer son larcin, le dévot qui l'entr'ouvre pour déposer ses offrandes, et les défunts eux-mêmes, s'ils se fussent avisés de soulever la pierre de leur sépulcre. Tant que l'âme des morts a paru redoutable, et leur retranchement du monde, nécessaire à la paix des vivants, il a rempli son cruel office d'aveugle défense. Mais, après, ne lui fallait-il pas changer de mission pour conserver sa place dans un tombeau sans nuire à ceux mêmes qui l'y avaient fixé ? La seconde raison, valable pour toute la durée de la période romaine, est liée à l'évolution iconographique du type de Méduse, qui, horrifique et répulsif, des origines au milieu du v^e^ siècle avant notre ère, s'est, par la suite, adouci jusqu'au charme[1]. Sur la célèbre métope de Sélinonte, Méduse est à la fois affreuse, répugnante et grotesque. Au contraire, dans le marbre Rondanini de la glyptothèque de Munich, elle respire une douloureuse beauté, et dans la basilique de la Porte Majeure, comme dans le bronze du lac de Nemi, comme plus tard dans les peintures tombales

1. Voir le détail de ces distinctions chronologiques diffusées par Furtwängler, ap. Ziegler, *P. W.*, VII, c. 1653-1654. C'est aux environs de 450 av. J.-C. que s'opère la coupure, c'est-à-dire justement à l'époque de l'expansion, dans le monde grec, des idées pythagoriciennes.

des catacombes[1], elle sourit plutôt qu'elle ne grimace, et son visage est débonnaire. Une telle transformation résulte forcément d'un revirement des esprits sur la nature et la fonction des Gorgones. Or, à mon avis, cet apprivoisement du monstre fut l'œuvre des sectes orphiques et pythagoriciennes, et c'est seulement grâce à la doctrine qu'elles élaborèrent qu'il est possible de justifier sa représentation sur les stucs de la basilique et dans les monuments contemporains et postérieurs.

Le séjour que la fable attribuait aux Gorgones les prédisposait tôt ou tard à rassurer les morts au lieu de les effrayer. Comme Ammon, les Arimaspes et les griffons, elles montaient la garde aux frontières d'outre-tombe. N'étaient-elles pas, depuis Hésiode, « celles qui habitent de l'autre côté du fameux Océan, à l'extrémité du monde, du côté de la nuit, là où chantent les Hespérides aux voix claires, parmi les douces prairies et les fleurs printanières[2] » ? Et, dans la geste de Persée, la première halte du héros, après la décollation de Méduse, n'a-t-elle pas lieu au jardin des Hespérides, et sa première victime n'est-elle pas Atlas, changé en montagne, par l'apparition, hors de sa besace, de son épouvantable trophée[3] ? Ainsi que leurs voisines, les Hespérides aux

1. Voir en dernier lieu la Méduse d'un des tombeaux de l'église Saint-Sébastien *ad Catacumbas*, sur laquelle j'aurai l'occasion de revenir ailleurs.

2. Hésiode, *Theog.*, 274 et suiv. : αἳ ναίουσι πέρην κλυτοῦ Ὠκεανοῖο ἐσχατιῇ πρὸς νυκτός, ἵν' Ἑσπερίδες λιγύφωνοι ...ἐν μαλακῷ λειμῶνι καὶ ἄνθεσι εἰαρινοῖσι.

3. Cf. Wernicke, s. v° *Atlas*, *P. W.*, II, c. 2124. Voir la Gor-

voix claires, les Gorgones se tinrent aux portes du paradis orphique[1]. Mais, pour les pythagoriciens, le paradis commençait à la lune, et bientôt les orphiques, convertis à leur doctrine, fût-ce au prix de falsifications éhontées, reconnurent Méduse dans le dessin du cercle lunaire. Un poème publié sous le nom d'Orphée, dont le souvenir ne nous est plus transmis que par une citation de Clément d'Alexandrie, assimilait expressément le *gorgoneion* à la lune à cause du visage qu'elle montrait aux humains : καὶ Γοργόνιον τὴν σελήνην διὰ τὸ ἐν αὐτῇ πρόσωπον, λέγεσθαι παρὰ τῷ θεολόγῳ[2]. Qui s'étonnerait désormais de voir le *gorgoneion* aussi souvent reproduit sur les murs de la basilique? Avec sa face poupine et son air

gone dans le thiase dionysiaque, sur un sarcophage Torlonia (S. Reinach, *R. R.*, III, p. 338, 2).

1. Sur les Hespérides de l'orphisme, cf. les textes groupés par Kern, *Orph. fr.*, 34, p. 110 et 111 ; notamment, Arnobe, *Adv. Nat.*, V, 19 : *argumentumque fortunae suis prodidit in carminibus Thracius virginibus aurea sumpta ab Hesperidibus mala* ; et Clém. Alex., *Protrep.*, II, 18, 1 Stählin : Ὀρφεύς φησιν· μῆλά τε χρύσεα καλὰ παρ' Ἑσπερίδων λιγυφώνων. Le vers orphique a repris l'épithète d'Hésiode. Sur la représentation des Hespérides dans la basilique, cf. *supra*, p. 107. Au IIe siècle av. J. C., Agatharchide avait mis en forme, en la rapportant aux vers d'Hésiode, la relation des Gorgones et des Iles Fortunées (Agath., ap. Phot., *Bibl.*, p. 444 A 12 Bekker) : Ὠκεανοῦ φησι πέραν οἰκεῖν τὰς Γοργόνας Ἡσίοδος ὅτι τῶν ἡρώων τινὲς ἀπαθῆ τὴν διαμονὴν τῶν σωμάτων διαφυλάττουσι πάντα τὸν χρόνον ἐν ταῖς μακάρων νήσοις. Agatharchide était secrétaire et lecteur d'Héraclide Lembos, dont on fait un péripatéticien, mais qui, dès l'antiquité, fut qualifié de pythagoricien (*P. W.*, VIII, c. 487 et 489). Sur la localisation géographique de l'Ile de la Gorgone, cf. Gsell, *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, I, p. 505 et 519.

2. Clém. Alex., *Stromata*, V, 8, 49, 4 Stählin = Kern, *Orph. fr.*, 33. Aussitôt après, Clément d'Alexandrie ajoute, d'ailleurs : τοιαῦτα καὶ οἱ Πυθαγόρειοι ᾐνίσσοντο (*ibid.*, 50, 1).

hilare, la Méduse des temps nouveaux ne glaçait plus les initiés d'un frisson d'épouvante. Elle les encourageait, au contraire, en leur rappelant, et la traversée de l'Océan vers les Iles Fortunées, et la réalité qui se cache dans cette métaphore, l'éternité sidérale de Pythagore[1].

*
* *

D'autres représentations y élevaient l'esprit des mystes par le lacet, plusieurs fois replié sur lui-même, de leurs détours étudiés. Ainsi, par exemple, le repas du serpent, le culte du chevreau, la figure d'Attis.

Le repas du serpent[2] n'est peut-être que la réédition d'une cérémonie banale par un rituel que sa composition tardive avait forcément voué aux imitations. Mais peut-être aussi, et plus probablement, l'adoration du serpent avait-elle contracté dans la symbolique pythagoricienne quelque chose du sens que lui attachera Philon de Byblos,

1. Parallèlement, la Gorgone s'est accrue en dignité. Elle a fini par devenir une divinité plus puissante que la Terre, ainsi d'ailleurs qu'il convenait à la lune des pythagoriciens. On lit chez Damascius de Damas, *De princip.*, II, 157, 12 Ruelle (= Kern, *Orph. fr.*, 133, p. 184) : ὁ μὲν γὰρ Ὀρφεὺς δοκεῖ μᾶλλον τὴν ἄχρι φυτῶν τε καὶ τῶν ἄλλων καρπῶν ὑποστρωννύναι φύσιν ὑπὸ τὴν Ῥέαν. Εἰ μὴ ἄρα καὶ τὴν Γοργόνα νοοῖμεν ἄχρι τῶν λίθων αὐτῶν ἐκτείνουσαν τὴν ἑαυτῆς ζωογονίαν. Damascius écrivait vers 450 ap. J.-C., mais les notions qu'il développe sont au moins de cinq siècles plus anciennes, et l'Orphée auquel il se réfère pythagorise. Il ne faut pas oublier, non plus, que du sang de Méduse a jailli Pégase, le cheval ailé capable d'escalader les cieux (Hésiode, *Theog.*, 280; Strabon, VIII, 6, 21, p. 379; Ov., *F.*, III, 456 et *Mét.*, IV, 784; Nonnos, *Dionys.*, XXXI, 19).

2. Cf. *supra*, p. 155.

à la fin du premier siècle après notre ère. Dans tous les mystères, écrit cet auteur, le serpent est vénéré, non seulement parce que, marchant sans le secours des membres, il est le mouvement même, et, pour employer le jargon à la mode dans les cercles mystiques, le plus « pneumatique » des animaux, mais parce que, de plus, doué d'une longévité sans rivale, il rajeunit en vieillissant, et renaît en lui-même à l'instant où s'achève sa croissance et devrait commencer son déclin[1]. Les cautions hermétiques, soi-disant puisées aux livres du dieu Thoth, dont Philon de Byblos a corsé sa théorie[2] permettraient déjà de la relier à l'une des dérivations alexandrines du pythagorisme[3]. Les termes où il la développe se ressentent encore du langage qu'ont tenu, à leurs débuts, les sectes crotoniates. Du point de vue d'Alcméon, par exemple, le serpent possédait une double aptitude à représenter l'âme immortelle, à cause qu'il pouvait rejoindre le commencement à la fin, ce qui est le propre des choses éternelles[4], à cause aussi de son mouvement inné, parce que, pareille aux astres qui tournent sans arrêt sur leurs

1. Philon de Byblos (né sous Néron), *F. H. G.*, III, p. 572, fr. 9 : πνευματικώτατον γαρ τὸ ζῷον παρίστησιν χωρὶς ποδῶν τε καὶ χειρῶν ἢ ἄλλου τινὸς τῶν ἔκτοσθεν δι' ὧν τὰ λοιπὰ ζῷα τὰς κινήσεις ποιεῖται... καὶ πολυχρονιώτατον δὲ οὐ μόνον τε τὸ γῆρας νεάζειν πέφυκε... καὶ ἐπειδὰν τὸ ὡρισμένον μέτρον πληρώσῃ εἰς ἑαυτὸν ἀναλίσκεται... — « Tel qu'en lui-même enfin l'éternité le change » !

2. *Ibid.* : ... ὡς ἐν ταῖς ἱεραῖς ὁμοίως αὐτὸς ὁ Τάαυτος κατέταξε γραφαῖς.

3. Sur les rapports de l'hermétisme et du néo-pythagorisme, cf. J. Carcopino, *R. A.*, 1922, XV, p. 276, n. 2 et 277, n. 4.

4. Alcméon, fr. 2 Diels.

orbites, l'âme ne cesse pas plus qu'eux de se mouvoir[1].

De même, la scène où une jeune femme serre dans ses bras un chevreau que sa compagne allaitera[2] se relierait avec vraisemblance à un commentaire pythagoricien de la formule orphique qui s'inscrit par deux fois sur les lamelles d'or de Thurii et qui a provoqué tant de gloses modernes : « Chevreau, je suis tombé dans du lait[3] » — « Chevreau, tu es tombé dans du lait[4] ». Proférée à la première personne, c'est le cri où le défunt jette l'affirmation enthousiaste de sa rédemption ; à la seconde, c'est l'appel que lui lance la divinité rédemptrice. Dans les deux cas, l'âme, qui entend ou qui prononce ces paroles mystiques, est sauvée par une métamorphose et une immersion : le mort s'est fait chevreau, comme Dionysos[5], c'est-à-dire myste du dieu, et il a été régénéré par son lait baptismal. Il est certain que la formule était consacrée par des rituels infiniment plus anciens que le pythagorisme : à ce titre, elle était intangible, et les gens de Thurii qui l'avaient adoptée en ont scrupuleusement

1. Alcméon, fr. A 12 Diels. Sur ces formules, cf. Robin, *La Pensée grecque*, p. 79; Rostagni, *op. cit.*, p. 132; et *supra*, p. 168.

2. Cf. *supra*, p. 156.

3. *IG.*, XIV, 641, 1, v. 11 (= Kern, *Orph. fr.*, 32 *c*) : ἔριφος ἐς γάλ' ἔπεσον.

4. *IG.*, XIV, 642, V, 4 (Kern, *Orph. fragm.*, 32 *f*) : ἔριφος ἐς γάλα ἔπεσες. Je ne crois pas que l'on puisse se rallier à la traduction sur laquelle se fonde M. Salomon Reinach, *Cultes, Mythes et Religions*, II, p. 132 : « J'ai *trouvé* du lait ». Celle qu'a proposée M. Vollgraff, *Mededeelingen der koninkliyke Akademie*, Amsterdam, LVII (1924), p. 52 : « Je me suis jeté sur le lait », c'est-à-dire sur le sein de la divinité, rend mieux la force du verbe.

5. Cf. *supra*, p. 156-157.

respecté le texte vénérable : ils ont préféré rompre les mesures de leurs vers plutôt que de lui faire subir une retouche sacrilège [1]. Il est même possible — comme M. Salomon Reinach l'avait déjà supposé [2], et comme M. Vollgraff l'a soutenu récemment avec un luxe impressionnant d'arguments et de faits —, que les éléments s'en perdent dans la nuit des temps et qu'elle remonte au culte assyrien d'Istar et de Thamouz [3]. Mais comment admettre qu'elle ait traversé les âges sans changer de valeur, et que, soit sur les lamelles de Thurii du IVe-IIIe siècles av. J.-C., soit dans les représentations qui l'ont illustrée plus récemment encore, elle ait gardé le sens qu'elle avait pris au cours des millénaires révolus ? Les paroles des rituels ne changent point. Mais les sentiments qu'elles inspirent aux générations successives évoluent avec elles, et si le stuc de notre basilique, comme la peinture de la villa Item [4], se place à l'extrémité inférieure d'une chaîne dont les chèvres nourricières des faïences de Cnossos constituent les premiers anneaux, ces formes apparentées drapent des idées qui ne doivent pas plus se ressembler que le Dionysos des mystères gréco-romains au Sumérien Domousi-Thamouz, d'où l'on peut admettre, à la rigueur, qu'il est issu. A cet égard, Dieterich avait fait preuve d'une intuition vraiment géniale, lorsqu'il a rapporté, dès 1891, le langage des « justes »

1. Salomon Reinach, *Mythes, Cultes et Religions*, II, p. 125.
2. *Ibid.*, p. 124 et suiv.
3. Vollgraff, *op. cit., loc. cit.*, p. 50 et suiv.
4. Cf. *supra*, p. 156.

de Thurii à leur foi en la migration des âmes vers la Voie Lactée[1]. M. Salomon Reinach a repoussé cette opinion pour le seul motif qu'à son avis les textes de Thurii ne contiennent pas d'allusion à l'immortalité stellaire. Mais le moyen de prouver que cette impression toute personnelle correspond à la vérité? Comment la justifier avec ces courtes invocations, en un genre dont la loi est faite de paraboles et de pieuses équivoques? Et, notamment, pourquoi serait-on fondé à proclamer avec certitude que les saintes prairies et les bois sacrés de Perséphone, que salue le dernier vers de la seconde pièce, n'ont pas été entendus au figuré? à nier résolument que l'empire de la reine infernale à laquelle s'adresse la première n'ait pu s'étendre au ciel lunaire où brille Hécate et gravitent les planètes que Pythagore, dit-on, appelait les chiens de Perséphone[2]?

Pour ma part, au contraire, je suis frappé, d'abord, de la force des arguments que M. Salomon Reinach a loyalement indiqués à l'appui de la thèse qu'il voulait combattre[3], ensuite, et surtout, de l'accent pythagoricien que répercutent, à n'en pas douter, les lamelles de Thurii.

La constellation des chevreaux — *Haedi* — est située sur la Voie Lactée, dans une position qui facilitait, par une anologie verbale immédiate, le glissement de l'antique formule zoolatrique sur le plan des cosmologies nouvelles[4]. En outre,

1. Dieterich, *De hymnis orphicis*, Marbourg, 1891, p. 35, cité par S. Reinach, *loc. cit.*, p. 127.
2. Porphyre, *V. P.*, 41.
3. S. Reinach, *loc. cit.*, p. 126.
4. S. Reinach, *ibid.*

on lit chez Euripide un vers, tout imprégné, du reste, de l'eschatologie des pythagoriciens, où le verbe que répètent à peu de chose près les formules de Thurii — ἐμπίπτειν — s'applique à l'esprit qui, survivant à la mort du corps, s'est précipité dans l'immortel Éther, comme le mystechevreau, dans le fleuve régénérateur de la Voie Lactée[1]. Enfin, quelque précaution qu'aient prise les rédacteurs des poésies de Thurii pour masquer aux profanes leurs véritables visages, elles rendent un son qui ne trompe point une oreille exercée. Sur la seconde des lamelles d'or, un dieu répète avec insistance à l'âme encore indécise sur le chemin du salut : « Engage-toi par la droite[2] », « Prends la droite[3] ». C'est par là, et par là seulement, que l'on gagne « les saintes prairies et les bois sacrés de Perséphone ». Or, s'il nous en souvient, cette injonction coïncide avec celle de la règle pythagorique, laquelle oblige ses affiliés à ne jamais s'avancer vers un sanctuaire que par la droite, parce que la droite est le côté des dieux[4]. Quant à la première des invocations, qui est, à proprement parler, une élévation de l'âme vers la Divinité, elle renferme ces mots de confiant enthousiasme : « J'ai pris mon essor au delà du cercle douloureux et pénible : d'un pied rapide, je me suis élancée vers la couronne convoitée[5] ».

1. Cité par S. Reinach, *loc. cit.*, p. 127, n. 1; Eurip., *Hel.*, 1016 et suiv. : ὁ νοῦς... γνώμην δ' ἔχει ἀθάνατον εἰς ἀθάνατον αἰθέρ' ἐμπεσών.

2. V. 2 : δεξίον εἰσιέναι.

3. V. 5 : δεξίαν ὁδοιπορ[ῶν].

4. Jamblique, *V. P.*, 156; cf. *supra*, p. 227.

5. V. 6 et suiv. : κύκλο[υ] δ' ἐξέπταν βαρυπενθέος ἀργαλέοιο, ἱμερτο[ῦ]. δ' ἐπέδαν στεφάνο[υ] ποσὶ καρπαλίμοισι. — Cf. *supra*, p. 294, n. 4.

Ces deux images sont solidaires. Nous connaissons déjà la première : le cercle qu'elle décrit n'est autre que celui de la Nécessité, que révéla Pythagore ; et comme les hommes, selon le pythagorisme, ne le peuvent briser qu'en rentrant d'un bond au sein de l'Éther, la seconde, celle des couronnes qui pavoisent notre basilique, vise l'élévation céleste par laquelle il est rompu. Dès lors, s'évanouit la seule objection valable qui ait été opposée à l'exégèse de Dieterich, et celle-ci doit prévaloir. Ni les tablettes de Thurii, ni les scènes figurées qui se rapportent à leur texte ne sauraient plus s'interpréter à la lettre. Par l'effet de la réflexion pythagoricienne s'appliquant aux vieux rituels de l'orphisme, les formules que reproduisent les unes, et dont les autres s'inspirent, ont été détournées de leur sens originel, enrichies de nouveaux pensers ; et le chevreau mystique que représente le stuc de la basilique, que nous montrent les peintures de Pompeï et qu'interpellent les lamelles d'or de Grande Grèce n'est pas seulement le myste de Dionysos qui se réfugie dans les bras de son dieu : il est encore et surtout le myste de Pythagore convié, comme les chevreaux stellaires dont il porte le nom, à se plonger dans le lait qui ruisselle sur la voûte des cieux éternels.

*
* *

Me trompé-je ? Il me semble que la présence d'Attis, la seule divinité orientale que la basilique ait accueillie sous ses voûtes, s'y explique par les mêmes associations

d'idées, et ont pareillement pour but d'en susciter l'éveil dans l'esprit des initiés.

Si nos stucs dataient du IVe siècle de notre ère, aucun doute ne nous serait permis à cet égard. On trouve dans les écrits de Salluste, un philosophe de cette époque, un curieux passage où le mythe du dieu anatolien est découpé en une suite d'allégories métaphysiques. Attis porte le bonnet des Phrygiens, parce que ce cône imite la calotte céleste, et que la Mère des Dieux avait conféré à Attis les puissances du ciel. Il a été châtré, parce qu'en s'amputant de ses facultés et de ses passions terrestres, il recouvrait ses aptitudes divines. Il a été trouvé, pantelant, sur les rives du Gallos, parce que ce fleuve rappelle par son nom la Voie Lactée, d'où tombent les vivants dans la génération ; et son salut est célébré dans les *Hilaria* avec des libations de lait, par allusion à la régénération des âmes qui remontent vers elle au jour du salut [1]. Ces déductions qu'on est tenté de juger byzantines ne se lisent que chez des néo-platoniciens tardifs. Gardons-nous cependant d'attribuer à leur temps et à leur école l'invention des thèmes sur lesquels elles sont fondées. Il ne faut point tomber dans l'illusion, fréquente autant que dangereuse, qui consiste à dater l'apparition de l'un d'eux du premier texte où s'en étale le développement. Ce n'est point le néo-

1. Sall., *De Diis et Mundo*, 4 : Ὁ γὰρ Γάλλος τὸν γαλαξίαν αἰνίττεται κύκλον... Μήτηρ οὐρανιους αὐτῷ δίδωσι δυνάμεις. Τοῦτο γάρ ἐστιν ὁ πῖλος... Δυνάμεις γονίμους ἀφεὶς... πάλιν συνάπτεται τοῖς θεοῖς... Ἐπὶ τούτοις γάλακτος τροφὴ ὥσπερ ἀναγεννωμένων. Ἐφ' οἷς ἱλαρεῖται καὶ στέφανοι καὶ πρὸς τοὺς θεοὺς οἷον ἐπάνοδος. Ce texte, inspiré de Julien et de Jamblique (cf. l'édition de Nock, p. li), m'a été signalé par M. Bidez.

platonisme en faveur à la cour de Julien l'Apostat, c'est, plusieurs siècles avant lui, le pythagorisme qui a cru faire jaillir des étincelles de sublime vérité du frottement enfantin des sons et des mots. En particulier, c'est le pythagorisme qui, antérieurement à l'ère chrétienne, a placé sur la Voie Lactée le séjour où trônent les âmes divinisées et d'où Scipion l'Africain, dans le livre pythagorisant du *De Republica,* est censé descendre pour converser en rêve avec son petit-fils [1]. Dès l'époque de Cicéron, par conséquent, cette localisation métaphysique, combinée avec le verbalisme ordinaire des comparaisons pythagoriciennes, contenait en germe la théorie que les néo-platoniciens ont proposée sur Attis, et les représentations de ce dieu dans la basilique de la Porte Majeure induisent à penser qu'au premier siècle de notre ère ces virtualités étaient déjà réalisées. Si le monument ne fut pas construit par des pythagoriciens, on conçoit mal, en dépit de la toute récente admission du dieu dans le panthéon romain, que la figure d'Attis, seule divinité orientale accueillie dans cette galerie de mythologie grecque, y paraisse sans la Grande Mère au culte de laquelle, à Rome, son propre culte reste alors subordonné [2]. Mais si Attis, dont ses voûtes ont reproduit quatre fois l'image, y personnifie les regrets et les espoirs qu'à la suite de leurs devanciers pythagoriques [3], les néo-platoniciens du IV^e^ siècle

1. Cf. *supra,* p. 269.

2. Cf., dans les *Mélanges de Rome* de 1923, les conclusions de mes *Attideia.*

3. Il n'est pas question d'Attis dans les biographies de Pythagore qui nous sont parvenues. En revanche, le dieu Mên, dont Attis roma-

ont formellement attachés à sa légende et à ses rites, le pythagorisme de la basilique est vérifié une fois de plus, et la beauté de ce type divin s'éclaire à nos yeux. Le dieu des galles et du Gallos est momentanément déchu de la splendeur astrale dont un reflet, pourtant, luit encore sur sa tête ; mais, dans l'accablement que font peser sur lui les dures lois du monde de la génération et de la Nécessité, il garde la certitude de la revanche finale, et dans sa radieuse jeunesse éclate l'espoir du retour aux constellations immortelles d'où il est venu. Comme les pythagoriciens qui ont exposé son effigie dans leur sanctuaire, l'Attis de la basilique, au type de qui vont se conformer bientôt les nombreuses répliques de l'Attis funéraire, est vraiment « un dieu tombé qui se souvient des cieux ».

*
* *

Si l'on hésite à accepter ces interprétations astrologiques, que l'on veuille bien prêter attention aux figures qui se groupent à l'entrée de la *cella*, et dont l'incohérence appa-

nisé usurpa les noms et les pouvoirs (cf. Graillot, *Le culte de Cybèle*, Paris, 1912, p. 210), est invoqué par Pythagore, à la fois dans Jamblique, *V. P.*, 84, et dans Diogène Laerce, VIII, 34, pour justifier le même *tabou* (défense de sacrifier un coq blanc). Malheureusement, nous ne connaissons pas la source évidemment commune ici aux deux auteurs, et nous sommes incapables de dater cette tradition qui peut être tardive. En tout cas, des spéculations sur Attis doivent avoir trouvé place dans l'enseignement de Nigidius, dont nous savons, par une allusion d'Arnobe (*Adv. Nat.*, III, 32), qu'il avait rédigé toute une théorie sur la Mère des Dieux.

rente ne se résout que dans l'ordre où le pythagorisme distribuait en secret l'Univers et la destinée des hommes.

Au milieu de la porte rit une tête de Méduse. Au-dessus, un masque de l'Océan est encadré de Tritons dont l'un tient une rame sur son épaule et dont l'autre souffle dans une conque. Plus haut encore, dominant deux figures d'orants debout sur leurs socles, deux immenses boucliers ovales[1], dont l'un surtout, celui du Sud, est nettement reconnaissable à l'*umbo* qui proémine en son centre, s'inclinent symétriquement en vis-à-vis. Pour chacune de ces images, il serait facile d'énumérer des séries de représentations analogues sculptées aux flancs des sarcophages ou peintes sur les murs des tombeaux. Mais leur assemblage est hétéroclite et discordant, et la doctrine de Pythagore est seule capable d'en renouer la foncière unité. Près du *gorgoneion*, tranché par Persée au bout des terres accessibles aux mortels, s'étend l'Océan sur lequel flottent les Iles Fortunées. Les Tritons qui le flanquent assistent les pèlerins du grand voyage. Mais les initiés ne sont point dupes de ces représentations matérielles. La traversée du bonheur éternel ne s'accomplit pas à l'aviron de monstres marins, mais sur l'aile de la prière. Elle n'aborde pas aux terres de la fable, mais aux astres baignés par l'éther : dans la lune, qu'imitent les traits de Méduse, et au soleil. Déjà, dans les hymnes orphiques, l'Océan est invoqué comme la fin de la terre et le commencement du ciel[2].

1. Les précédentes descriptions de la basilique n'y ont pas prêté attention.

2. Abel, *Orphica*, *H.*, 83, 7 : Τέρμα φίλον γαίης, ἀρχὴ πόλου,

Renchérissant encore sur les termes de ces poèmes par eux popularisés, les pythagoriciens ont appelé Homère à la rescousse, et, feignant de s'appuyer sur un vers de l'*Iliade* qu'ils avaient falsifié au préalable [1], ils ont fait de l'Océan le passage de la double génération des hommes et des dieux, le chemin par où descendent les âmes sur la terre et par où elles remontent au ciel [2], le cercle intermédiaire entre l'hémisphère supralunaire et l'hémisphère terrestre [3]. A travers l'Océan, les mystes de Pythagore regagnent un jour leur patrie céleste, et c'est elle dont l'éclat est projeté à leurs yeux sur le bronze des deux boucliers supérieurs. Déjà Empédocle voyait luire au-dessus de sa tête « l'écu sacré du roi des dieux » [4] ; et plus tard cette métaphore essentiellement pythagorique a été latinisée, d'abord par le pythagoricien Ennius qui célébrait, dans son *Agamemnon*, l'airain retentissant du ciel [5], puis par Ovide qui, au livre XV de ses *Métamorphoses*, place dans la bouche même de Pythagore une invocation au soleil, bouclier de Dieu : *ipse Dei clipeus* [6]. Ainsi, qu'il s'agisse de représentations

cité par Leopold, *Mélanges*, p. 177 et par Strong, *J. H. S.*, p. 74.

1. Hom., *Il.*, XIV, 247 : Ὠκεανοῦ ὅσπερ γένεσις πάντεσσιν τέτυκται. Cf. la variante de Cratès, ap. Plut., *De fac. in orbe lunae*, 25 : Ὠκεανοῦ ὅσπερ γένεσις... ἀνδράσιν ἠδὲ θεοῖς.

2. Cf. l'épitaphe d'Annia Regilla, *IG.*, XIV, 1389, citée par Sirong, *J. H. S.*, p. 75.

3. Eustathe, *ad Il.*, IX, 485, p. 725, 1 : Ὠκεανὸς δὲ ἀλληγορικῶς... ὁ διανοητὸς κύκλος ὁ τὸ τοῦ κόσμου (= ciel) φανερόν τε καὶ ἀφανὲς ὁρίζων, ἤγουν τὸ ὑπὲρ γῆς ἡμισφαίριον καὶ τὸ ὑπὸ γῆν. Cf. *ibid.*, *ad Il.*, V, 6, p. 514, 36.

4. Empédocle, fr. 47 Diels : ἀθρεῖ μὲν γὰρ ἄνακτος ἐναντίον ἀγέα κύκλον.

5. Enn., ap. Varro, *L. L.*, V, 18 : *in altissimo caeli clipeo.*

6. Ov., *Mét.*, XV, 191. Sur ces vers, et leur source probable

figurées ou de développements littéraires, les pythagoriciens, en leur style indirect, y traduisaient toujours la même réalité ; et les stucs, si singulièrement juxtaposés à l'orée de leur sanctuaire romain, s'organisent tacitement suivant une harmonie religieuse qu'ils se croyaient seuls à percevoir, en vue des espérances que résumait leur catéchisme : « Qu'est-ce que les Iles des Bienheureux ? Le soleil et la lune... ».

B. — Les grands stucs de la nef.

Par bonheur, les stucs de la basilique ne contiennent pas que des rébus. Des principaux d'entre eux, émanent les consolations du pythagorisme, mais avec moins d'apprêts, plus d'abondance et de clarté.

On discerne tout de suite la nuance pythagoricienne dont furent teintés les divers types d'initiés que nous avons reconnus au passage, soit dans les nefs latérales, soit même dans le bas de la grande nef. Les uns et les autres, ou bien avaient déjà été adoptés par l'orphisme, ou bien se réfèrent aux cultes païens qui obtinrent des pythagoriciens un suffrage privilégié. Je laisse de côté, pour l'instant, Héraclès au jardin des Hespérides, ou Héraclès en conversation avec Athèna[1]. Nous aurons tout à l'heure, à propos d'un autre tableau, l'occasion de mesurer la place

dans un discours sacré pythagoricien, cf. Rostagni, *op. cit.*, p. 289.

1. Cf. *supra*, p. 107 et 143.

qu'Héraclès a prise dans le cœur des disciples de Pythagore[1]. Mais ce n'est point un hasard, si Iphigénie[2] et Oreste[3] sont les protégés d'Artémis et d'Apollon, comme les pythagoriciens eux-mêmes ; si Hippolyte[4] est en butte, dans la tragédie d'Euripide, à des sarcasmes de Thésée qui rappellent ceux de la Comédie Moyenne contre les « frères » : « Va, glorifie-toi de ne pas manger de chairs vivantes ; débite-nous la science que tu tiens de ton maître Orphée, délire à ton aise dans les fumées d'ivresse qui s'élèvent de tes innombrables grimoires[5]. » Et ce n'est point davantage une rencontre fortuite, si Triptolème[6], en apprenant aux hommes la culture du blé, les a détournés d'une nourriture sauvage[7] et en est glorifié dans les hymnes tardives inscrites au compte d'Orphée[8] ; ou si Chiron[9], qui enseignait dans un antre[10], comme le fera Pythagore, a prêché, comme lui, « la justice, le respect des serments, les sacrifices heureux et les formes de l'Olympe »[11], et mérita, comme le plus pieux des êtres, d'être placé par Nigidius Figulus dans la constellation

1. Cf. *infra*, p. 330.
2. Cf. *supra*, p. 141.
3. Cf. *supra*, p. 100.
4. Cf. *supra*, p. 139.
5. Eur., *Hipp.*, 952 et suiv.
6. Cf. *supra*, p. 106.
7. Hygin, *Astr.*, II, 14.
8. Pausanias, I, 14, 3 (= Kern, *Orph. fr.*, p. 51); Clém. Alex., *Protrep.*, II, 20, 1 Stählin (= Kern, *Orph. fr.*, p. 52).
9. Cf. *supra*, p. 126.
10. Pind., *Isthm.*, II, 42 : ἄφθιτον ἄντρον.
11. Clém. Alex., *Stromata*, I, 15, 74, 3 Stählin : Ἑρμιππος Χείρωνα... σοφὸν καλεῖ ὡς πρῶτος οὗτος εἵς τε δικαιοσύνην θνητῶν γένος ἤγαγεν, δείξας ὅρκους καὶ θυσίας ἱλαρὰς καὶ σχήματα Ὀλύμπου.

du Sagittaire[1]. Nulle part, toutefois, le symbolisme des bas-reliefs de la basilique n'est plus limpide ; nulle part, non plus, il n'est plus profondément marqué du cachet de la secte que dans les grands registres de la voûte centrale, et dans le panneau courbe qui garnit la coquille de l'abside. C'est par eux qu'il convient de finir : en vérité, ils nous conduisent, par des voies familières aux mystes, mais praticables aussi aux profanes, tout droit à la vision du salut céleste qu'avaient conçu les pythagoriciens.

*
* *

Au-dessus des scènes de la vie réelle[2], où s'esquisse déjà le plan de la vie mystique et dont, au surplus, le pythagorisme semble avoir dicté le choix et l'ordonnance[3],

1. Si la scholie à Germanicus (p. 90, 3 et 159, 1 Breysig) se réfère tout entière au *De Signis* de Nigidius, fr. LXXXVII Swoboda.

2. Cf. *supra*, p. 117 et suiv.

3. Du pédotribe au pédagogue, et de la palestre au mariage, se succèdent les quatre âges que le pythagorisme a comptés entre la naissance de l'homme et le plein épanouissement de ses facultés (sur l'importance des ἐνδεδασμέναι ἡλικίαι et de l'ἀκμή dans les spéculations pythagoriques, cf. Rostagni, *op. cit.*, p. 83 et 96). On sait d'autre part la place que la palestre a tenue dans les préoccupations pédagogiques des pythagoriciens (cf. *supra*, p. 255 et Jamblique, *V. P.*, 21 et 24 ; Diog., VIII, 12). En outre, il est remarquable que, dans l'école du pédotribe, telle qu'elle est schématisée sur le bas-relief, un masque de Dionysos soit suspendu, tout de même que dans la description de l'école alexandrine, où Callimaque l'a fixé à côté d'un Y dont les deux branches symbolisaient pour les pythagoriciens le carrefour de la vie entre le vice et la vertu (Call., *Ép.*, 48 Cahen ; cf. Strong, *J. H. S.*, p. 85 ; sur l'allégorie pythagoricienne de l'Y, cf. Brinkmann, *Rhein. Mus.*, LXVI, 1911, p. 322 et suiv.). Enfin nous avons vu, en étudiant le stuc des Danaïdes, le rapport que les pythagoriciens ont maintenu entre le mariage et l'initiation (cf. *supra*, p. 290).

s'équilibrent, aux quatre coins du rectangle où s'inscrit le rapt de Ganymède[1], quatre grands bas-reliefs mythologiques.

Le premier à droite, en venant de l'entrée, comprend deux personnages séparés par un tronc d'arbre, ébranché et tortu, où s'enroulent, à gauche, les replis d'un long serpent et pend, à droite, la dépouille d'un bélier. Le serpent allonge goulûment sa gueule sur l'écuelle que lui tend, de la main gauche, une femme drapée : le visage découvert, elle signifie à l'homme qui lui fait face, par un geste de la main droite étendue, que le moment d'agir est venu. Celui-ci, tête nue, une chlamyde volant sur son corps nu, à genoux sur une table qui l'a hissé à la hauteur de son ambition, tient de la main gauche le fourreau de son glaive qu'il a dégainé de la main droite. Les yeux fixés sur sa compagne, il n'attend qu'un ordre d'elle pour accomplir sa mission, transpercer le serpent repu, et décrocher la peau de la bête. Le sujet s'entend de soi-même : c'est, en Colchide, dans le bois sacré d'Arès, la capture par Jason, grâce à l'amoureuse complicité de Médée, de « la toison rutilante aux franges d'or »[2]. La légende que chanta Pindare, et que Diodore de Sicile, en veine d'évhémérisme, s'était appliqué récemment à réduire aux proportions d'un fait divers[3], s'était parée, au cours des siècles, de toutes les subtiles trouvailles de mystiques concurrentes.

1. Cf. *supra*, p. 111.
2. Pind., *Pyth.*, IV, 238, II, p. 81 Puech.
3. Mais dans le cadre du récit orphique, comme nous le verrons, *infra*, p. 329.

XXI. — MÉDÉE ET JASON

D'une part, le hêtre de la forêt de Colchide, sur lequel avait été déposée la fameuse peau de bélier, s'égale à l'arbre de vie dont les fruits alimentent le cycle indéfini où se meut l'existence des serpents immortels [1]. D'autre part, la conquête de la toison d'or, comme celle des pommes des Hespérides, ou comme la sortie de Thésée hors du labyrinthe crétois, figure, dans l'art funéraire, le voyage dans l'autre monde [2]. Les deux allégories s'entrecroisent sur notre stuc. Médée s'approche du serpent qu'elle doit empoisonner avec les attentions et la modestie d'une prêtresse aux ordres de son dieu ; et Jason, à son tour, est agenouillé, tremblant [3], comme s'il était saisi d'un sentiment d'horreur sacrée devant la peau de bélier et adorait en elle l'éternité de « ce manteau indestructible » [4], grâce auquel, jadis, Phrixos sortit victorieux des remous de l'Hellespont, comme l'âme pythagorique échappe aux tempêtes de l'Océan et de la matière [5]. En droit, les pythagoriciens n'avaient aucune raison d'abandonner l'un ou l'autre de ces symboles, dont le premier traduisait les forces perpétuellement renaissantes qu'ils

1. Mme Strong qui (*J. H. S.*, p. 78) a adopté cette vue de Sir James Frazer, *The serpent and the Three of Life*, dans *Essays to W. Ridgeway*, p. 413 et suiv., a cité à l'appui une plaque de terre cuite du British Museum (D, 604) où le hêtre de Colchide ne porte pas la toison d'or, mais deux dépouilles de serpents.

2. Cf. *infra*, p. 328, n. 6.

3. Remarque de Mme Strong, *J. H. S.*, p. 78.

4. Pind., *Pyth.*, IV, 231, II, p. 81 Puech : ἄχθιτον στρώμναν. Comme le dit M. Puech, *ibid.*, n. 3, il s'agit d'une couverture sur laquelle les Grecs se couchaient. C'était un symbole tout prêt pour le repos éternel.

5. Cf. sur cette métaphore pythagorique, *infra*, p. 355.

incarnaient dans le serpent[1], et le second, leur obsession du salut. En fait, ils les ont ici combinés tous deux ensemble et avec un troisième qui leur est particulier. Un détail, en effet, distingue le stuc de la basilique de tous les bas-reliefs analogues. Sur les sarcophages qui traitent le même sujet, Jason est agenouillé sur un tertre. Sur notre panneau, une table tient lieu de cet amas de terre, et, sous cette table, est placée une autre table, sensiblement plus petite, que surmonte un cube de bois ou de pierre formant escabeau. Dans un décor de plein air, ce dispositif de cabinet est d'autant plus suggestif qu'il est plus étrange. Ainsi que l'a vu M. Leopold[2], il n'est pas possible d'envisager ces tables autrement que comme un appareil magique semblable à ceux que mentionnent les *papyri*[3] ; et quant à l'escabeau qui surmonte la moindre des deux, il ressemble aux blocs mal équarris sur lesquels, peut-être en mémoire de Dèmèter et de la pierre où la déesse s'est assise lors de sa poursuite de Perséphone, les initiés se tiennent rituellement, dans la basilique[4] et ailleurs[5]. Ainsi nous est révélée la nature de Jason qui, dans sa course au salut, avait obtenu le secours, non seulement de la magie de Médée[6].

1. Cf. *supra*, p. 310.
2. Leopold, *Mélanges*, p. 186.
3. Cf. le *Pap. Leyde*, publié par Dieterich, *Iahrb. f. d. klass. Altertum, Supplementband*, XVI, p. 790-830 (notamment, p. 795, vv. 26 et suiv.). Y ajouter les *papyri* de Londres et de Paris, cités par Macchioro, *Zagreus*, Bari, 1920, p. 38, et celui si ingénieusement interprété par Nock, *J. H. S.*, 1926, p. 49.
4. Cf. *supra*, p. 145 et *infra*, p. 339.
5. Cf. Macchioro, *Zagreus*, p. 32 et suiv.
6. Pind., *Pyth.*, IV, 222 et suiv. et Diod., IV, 41 et suiv.

mais de l'initiation idéale que lui-même avait reçue de deux héros spécialement chers aux pythagoriciens : Chiron, dont il fut vingt ans l'élève[1], et, surtout, le mystagogue par excellence, le saint conducteur de l'expédition des Argonautes, « le joueur de phorminx issu d'Apollon, le père des chants mélodieux, l'incomparable Orphée »[2]. A sa manière, le stuc de la basilique illustre le dogme que les pythagoriciens avaient insinué aux poèmes orphiques et qui, d'une « toison non travaillée », avait tiré le gage des initiations victorieuses[3].

Le tableau qui suit, tout différent en apparence, se rapporte à la même légende. Le but de libération que Pélias avait assigné à Jason y est atteint par Héraclès, le plus valeureux de ses compagnons. Celui-ci est au centre du registre. Le haut de son corps émerge seul au-dessus des flots. La dépouille du lion de Némée orne son épaule. Tourné vers la gauche, il bande son arc contre un monstre marin à la tête énorme et à la gueule béante, qu'à dire vrai, la maladresse de l'artiste a rendu moins terrible qu'il n'est comique. A droite, une jeune femme, son péplos flottant, autour de ses reins, au vent qui souffle du large, est ligotée sur un amoncellement de roches, les bras en croix, les mains emprisonnées dans d'énormes crampons. En arrière, une silhouette, à peine ébauchée, de murs et

1. Pind., *Pyth*., IV, 102 et suiv.
2. Pind., *ibid.*, 177-179.
3. Clém. Alex., *Protrept.*, II, 18, 1 Stählin (= Kern, *Orph. fr.* 34) : τῆς τελετῆς σύμβολα... πόκος. Faut-il rattacher à ce symbole la forme de peau de bête donnée à l'autel de la basilique ? (cf. *supra*, p. 90).

de maisons rappelle la présence, dans le lointain, de la Troie archaïque sur laquelle régnait Laomédon. Ce roi perfide avait requis les dieux pour la construction de sa citadelle, puis leur avait refusé le salaire convenu. Alors, pour se venger, Poseidon jeta sur le rivage une « baleine »[1] vorace qui enlevait les pêcheurs de la côte et les laboureurs des campagnes environnantes. Sous la menace de ses sujets épouvantés, Laomédon dut exposer sa propre fille, Hésione, qui allait être happée à son tour, quand Héraclès passa au large. Aussitôt le roi de lui promettre les chevaux immortels dont Zeus lui avait fait présent, et Héraclès d'affronter ce nouveau péril, de massacrer le monstre et de sauver Hésione[2].

Dédaigné, semble-t-il, par les céramistes grecs de l'époque classique[3], ce sujet a été souvent traité par les peintres alexandrins, notamment par Antiphilos (310-280 avant J.-C.), dont le tableau, cité par Pline l'Ancien[4], probablement décrit par Philostrate le Jeune[5], a servi de modèle à toutes les répliques ultérieures des fresques de Pompeï et des sarcophages gallo-romains[6]. L'apparition

1. Dans tous les récits revient le même mot grec : κῆτος.
2. Cf. Weicker, s. v° *Hesione*, *P. W.*, VIII, c. 1238 et suiv.
3. Cf. *ibid.*, c. 1242.
4. Pline, *N. H.*, XXXV, 114.
5. Philostr., *Imag.*, 12; cf. Ad. Reinach, *Recueil Milliet*, p. 382 et suiv.
6. Peintures : cf. S. Reinach, *R. P. G. R.*, p. 190, 6 et 7. Bas-reliefs : à ceux que Strong, *J. H. S.*, p. 78, a cités, d'après le *Recueil* d'Espérandieu (4485, Spire; 5059, Trèves; 5576, Haguenau) ajouter : 1° le registre inférieur d'une des colonnes de la Porte Noire à Besançon (S. Reinach, *R. R.*, I, p. 81, 1); le sarcophage de Severinus Vitalis à Cologne (*ibid.*, II, p. 58; de l'autre côté, Thésée et

tardive du motif et sa diffusion considérable témoignent également en faveur de la signification allégorique qu'il avait contractée et d'où procède son rôle dans l'imagerie funéraire de l'Empire : dans tous les tombeaux où Héraclès délivre Hésione, il intervient en sauveur de l'âme qui a vaincu la mort.

Mais d'où lui vient cette puissance libératrice, sinon de l'initiation qui lui fut conférée et doubla la force d'Hercule de la sagesse d'Athèna[1] ? La fable d'Hésione, à quelque moment qu'on la place dans la suite de leurs navigations, n'est qu'un épisode de la légende des Argonautes[2] ; et les cinquante-quatre guerriers qui composent l'effectif de l'expédition obéissent à un prêtre, Orphée, dont les prières calment les tempêtes[3], et à un chef qu'ils ont élu pour son énergie, Héraclès[4]. Ce héros est le plus vaillant des compagnons d'Orphée et le plus près de son cœur. On raconta plus tard qu'il avait été initié à Éleusis par le fils d'Orphée[5] ; et un jour que le navire Argo, secoué par les lames du Pont-Euxin, menaçait de couler à pic, il avait suffi des pieuses paroles d'Orphée pour ramener le beau temps : à sa voix, on avait vu Glaucos surgir de la mer apaisée et

le Minotaure); le socle d'Yzeures (*ibid.* II, p. 309, 2 ; d'autre part, Persée délivrant Andromède); le monument de Dunapentele à Buda-Pesth (*ibid.*, II, p. 116, 1), etc.

1. Cf. *supra*, p. 147.
2. Diodore, IV, 42.
3. Diodore, IV, 43. Cf. *infra*, p. 330, n. 1.
4. Diodore, IV, 41.
5. Diodore, IV, 25. Héraclès, en bon pythagoricien, avait pratiqué la mathématique, et, le premier en Grèce, il aurait divulgué la science de la sphère — comme Chiron — (Diod., IV, 27).

annoncer aux Argonautes le sort que les vœux d'Orphée, exaucés par les dieux, préparaient à l'héroïsme d'Hercule : ses travaux et l'immortalité[1]. Le mythe a été largement exploité par la littérature orphique[2], et les pythagoriciens, qui l'avaient employée à leur propagande, ont renchéri sur les louanges qu'Orphée y prodiguait à son compagnon. Des vers publiés sous le nom du prophète thrace célébraient les victoires d'Héraclès sur les Enfers[3]. D'autres, l'éternelle jeunesse que valurent à Hercule les pommes des Hespérides, et qu'ils expliquaient comme le signe de sa réception parmi les mystes[4]. Parallèlement, des discours attribués à Pythagore prescrivaient qu'à Crotone, ville qu'Héraclès avait fondée, un sacrifice fût célébré en son honneur le huitième jour de chaque mois[5] ; d'autres vantaient le courage d'Hercule, sa justice, sa sobriété[6], le proposaient en exemple aux « frères » de la stricte observance[7], identifiaient sa vigueur à la force même de la nature[8]. Avant de devenir l'idéal des cyniques[9], Héraclès

1. Diodore, IV, 48.
2. Voir les *Argonautica*, par lesquels s'ouvre le recueil d'Abel. Cf. Kern, *Orph. fr.*, 224, 225. Cf. *infra*, p. 365, les allusions de Nigidius Figulus à la participation des Dioscures à cette expédition bénie des dieux.
3. Serv., *ad Aen.*, VI, 392.
4. Clém. Alex., *Protrept.*, II, 17, 2 et 18, 1 (= Kern, *Orph. fr.*, 34); cf. *supra*, p. 308, n. 1. Plus tard, on verra Héraclès assimilé au temps qui ne vieillit point (Damascius, *De princip.*, I, 317, 15 Ruelle = Kern, *Orph. fr.*, 54; cf. *ibid.*, 57 et 58).
5. Jamblique, *V. P.*, 152.
6. *Ibid.*, 222.
7. Porphyre, *V. P.*, 35.
8. Jamblique, *V. P.*, 40 et 50.
9. Cf. *supra*, p. 146.

avait été l'un des modèles mythologiques sur lesquels les pythagoriciens élevaient leurs regards et leur conduite, confiants en ses vertus pour affranchir leurs âmes, comme sa flèche avait abattu le monstre d'Ilion et assuré le salut d'Hésione.

*
* *

Les deux registres qui sont disposés symétriquement sur la courbure de la voûte à gauche ne se déchiffrent pas aussi facilement.

D'abord, celui de l'Ouest : un jeune homme, en tunique et manteau, les jambes serrées, à ce qu'il semble, en de larges bandes molletières, se dirige vers la droite. De sa main gauche, il tient un bâton recourbé au sommet, tel le *pedum* des bergers classiques, mais formé d'une branche, fraîchement cueillie, qui a gardé la plupart de ses feuilles. Il regarde derrière lui, vers la gauche, cherchant à entraîner après soi une jeune femme dont il a saisi la main droite et qu'il contemple avec douceur. Celle-ci, vêtue d'une ample *himation*, d'où elle a dégagé son bras pour le tendre à son guide, avance en hésitant, la jambe gauche posée à plat, et en avant, la jambe droite ployée sur la pointe du pied. Elle fixe sur lui des yeux interrogateurs, mais elle a répondu à son élan et, d'une pression qui répond à la sienne, elle lui a saisi le poignet droit, et l'on se demande quel est ce couple et quel avenir l'attend.

M. Leopold a compris la scène comme un pur sym-

bole : Hermès Psychopompe ramène une âme de l'enfer[1]. Mais si la coiffure du jeune homme imite, en la simplifiant, celle que porte Orphée dans le bas-relief de la villa Albani où Hermès consigne Eurydice entre ses mains[2], il est certain que le bâton courbe et feuillu qu'il manie ne rappelle, ni la tige de pavot qui sert à endormir les morts, ni la baguette d'or, attribut ordinaire de « l'intendant des âmes[3] ». Ensuite et surtout, cette interprétation sépare, contrairement à la vraisemblance, ce bas-relief de tous ceux qui l'entourent. Dans les autres, l'allégorie n'est pas développée comme telle, mais tendue sous un mythe précis qui a commencé par s'épanouir librement sans elle et auquel plus tard elle a communiqué un sens et un mystère pleins de poésie. Le symbole ne saurait, par exception unique, se figer ici dans l'abstrait et, seul, plonger dans l'anonymat.

M. Bendinelli[4], Madame Strong[5] l'en ont tiré, en l'identifiant avec la triste aventure d'Orphée et d'Eurydice. Mais le soi-disant Orphée ne tient point la lyre qui le caractérise d'ordinaire[6] ; et ce n'est point à la dérobée, et par inadvertance, qu'il se retourne vers la prétendue Eurydice. Le long regard qu'ils échangent n'est point furtif,

1. Leopold, *Mélanges*, p. 185.
2. S. Reinach, *R. R.*, III, p. 142, 5 (répliques à Naples et au Louvre).
3. Formule pythagorique (Diogène Laerce, VIII, 31 : ταμίας τῶν ψυχῶν).
4. Bendinelli, *Bull. Com.*, p. 104.
5. Strong, *J. H. S.*, p. 79.
6. Voir notamment les peintures colligées par S. Reinach, *R. P. G. R.*, p. 195-203.

XXII. — HÉLÈNE ET PÂRIS

et l'étreinte qui l'accompagne exclut l'idée de l'interdiction dont l'oubli, sur le seuil des enfers, arracha définitivement sa femme à la tendresse du poète thrace. Le tableau est traité comme une idylle, non comme un drame : et, avec le premier éditeur[1] et la majorité des archéologues[2], j'y reconnais, pour ma part, l'enlèvement d'Hélène par le Troyen Pâris. Avec sa houlette silvestre, le jeune homme du stuc nous offre l'aspect pastoral du berger de l'Ida. Ses jambières rappellent, à la rigueur, les anaxyrides anatoliennes[3]. Sa coiffure ne consiste peut-être elle-même qu'en un bonnet phrygien dont la mèche serait aplatie. Dans l'ensemble, il ressemble au Pâris du cratère de l'Esquilin[4] ; et son attitude, celle de la femme qu'il emmène vers une vie nouvelle répondent à la signification morale dont ce conte passionnel avait fini par s'ennoblir.

De bonne heure, en effet, la conscience des Grecs se cabra devant l'immoralité dont l'*épos* était tramé. N'était-ce pas, notamment, une criminelle absurdité qu'une guerre comme celle de Troie, qui avait duré dix années, jeté l'Europe contre l'Asie, versé des torrents de sang, provoqué la mort d'Hector et d'Achille, accumulé les destructions et les ruines, et déterminé après coup d'effroyables catastrophes nationales et domestiques, eût été

1. Fornari, *Notizie*, p. 41.
2. Notamment Cumont, Lanciani, et, en dernier lieu, Lietzmann, *Vorträge*, p. 68.
3. Cf., dans la basilique, l'accoutrement d'Attis.
4. Cf. S. Reinach, *R. R.*, III, p. 198, 1 ; et *R. P. G. R.*, p. 21, 5.

allumée à la torche d'un hymen adultère ? et que tant de deuils et de carnages n'eussent eu d'autres causes que la beauté d'une femme et sa trahison ? Dès la première moitié du VI^e^ siècle avant notre ère, Stésichore n'avait pas craint de flageller de ses vers l'impudeur des filles de Tyndare « bigames, trigames et toujours infidèles[1] ». Puis, il s'était repenti de son invective et il avait composé une « palinodie » où, pour réconcilier la tradition et la morale, il supposait que la véritable Hélène était sans péché et que, seule, l'apparence, le « double » d'Hélène — τὸ τῆς Ἑλένης εἴδωλον[2] — avait trahi Ménélas. On raconta plus tard que le poète d'Himère était venu à résipiscence pour arrêter la vengeance d'Aphrodite outrée de son audace. Alors il s'était infligé un éloquent désaveu : « Non, s'était-il écrié, non, l'épopée n'a pas dit vrai : non, Hélène, tu n'es pas montée sur les vaisseaux solidement pontés et tu n'as pas abordé en vue d'Ilion ». Après son premier poème, Aphrodite l'avait aveuglé. Après le démenti du second, il recouvra la vue sur le champ[3]. Et, au V^e^ siècle av. J.-C., le dédoublement de personnalité par lequel Stésichore avait réhabilité sa victime fournissait encore à Euripide le canevas de sa tragédie d'*Hélène*[4].

En réalité, cette anecdote, comme la palinodie même de Stésichore, atteste le besoin qu'ont très tôt éprouvé

1. Cf. Bethe, s. v° *Helene, P. W.*, VII, c. 2833.
2. Platon, *Rep.*, IX, p. 586 C.
3. Platon, *Phèdre*, p. 243 A.
4. Cf. M. Croiset, *Histoire de la littérature grecque*, III, p. 294.

les Grecs d'expurger, de redresser leur mythologie[1] ; et assurément, personne, parmi eux, n'a contribué à cette œuvre de correction, aussi arbitraire qu'édifiante, comme les pythagoriciens.

C'est un des chapitres les plus originaux des *Études pythagoriciennes* de M. Delatte, que celui où il a montré comment la secte, après avoir hésité si elle ne bannirait point les rhapsodes de sa république, recula devant la popularité de leurs chants, et, changeant de tactique, s'évertua à les gagner à sa cause[2]. Certains de ses disciples avaient commencé par raconter que Pythagore s'était réjoui, lors de son passage aux Enfers, d'y croiser l'âme d'Homère pendue à un arbre et ligotée de serpents en punition des mensonges qu'elle avait proférés sur les dieux[3]. Puis leur hostilité avait faibli. Ils s'étaient fait un allié de leur ennemi. Par une série d'interprétations tendancieuses, voir de falsifications éhontées, ils convertirent si bien Homère à leur croyance, qu'au IVe siècle av. J.-C., ils étaient déjà unanimes à puiser dans ses vers les témoignages qui la confirmaient et les exemples dont ils s'ac-

1. Héraclite déclarait qu'Homère méritait d'être soufflété (Diogène Laerce, IX, 1). Xénophane confondait Homère et Hésiode dans une commune réprobation (Diogène Laerce, II, 46). Mais ils sont tous deux postérieurs aux débuts du mouvement pythagorique.

2. Delatte, *Etudes*, p. 109-136. M. Eisler croit à une « Kynisch-stoïsche Homerallegorese », dérivée de l'orphisme (*Orphisch-dionysische Mysteriengedanken in der christlichen Antike*, p. 83). Mais nous ne devons pas oublier que pour Cicéron, qui affirme, à cet égard, la dépendance du Portique par rapport à Orphée (*De Nat. Deor.*, I, 15, 41), les livres orphiques sont l'œuvre des pythagoriciens (cf. *supra*, p. 181).

3. Hiéronyme cité par Diogène Laerce, VIII, 21.

coutumaient à l'illustrer. Alors ils se servaient couramment de ses épopées pour éduquer les âmes de leurs frères, imitant en cela Pythagore lui-même, qui, souvent, en chantait sur la lyre les passages les plus propres à éclairer la conscience de ses auditeurs et à adoucir leurs cœurs[1].

Ils ont ainsi ébauché un *Génie du Pythagorisme*, où les fables les plus scabreuses, ingénieusement décantées, tournaient à l'apologétique. Le succès en est allé grandissant par la suite. Entre les mains du néo-pythagorisme, l'épopée est devenue la Bible de sa religion, au point que sur la tombe où il repose, un pythagoricien du 1er siècle de notre ère se vante d'avoir étudié avec une égale ferveur les dogmes de Pythagore et les pieux poèmes du vieil Homère :

> *Dogmata Pythagorae sensi studiumque sophorum*
> *Et libros legi, legi pia carmina Homeri*[2].

A l'époque où fut construite la basilique de la Porte Majeure, tout un système de contresens dévots et d'exégèse frauduleuse s'était greffé, à l'usage des « frères », sur l'*Iliade* et sur l'*Odyssée*, et c'est à lui, à n'en pas douter, qu'Hélène et Pâris doivent l'honneur de leur présence sur la voûte centrale.

1. Jamblique, *V. P.*, 164 (d'après Aristoxène de Tarente) : ἐχρῶντο δὲ καὶ Ὁμήρου καὶ Ἡσιόδου λέξεσιν ἐξειλεγμέναις πρὸς ἐπανόρθωσιν ψυχῶν. Cf. *ibid.*, 111 ; Porphyre, *V. P.*, 32 : καὶ ἐπῇδε τῶν Ὁμήρου... ὅσα καθημεροῦν τὴν ψυχὴν ἐδοκίμασε.

2. *C. I. L.*, XI, 6435 ; Buecheler, *Carm., Ep.*², 434 = Plessis, *Choix d'Epitaphes*, 57. La date n'est pas certaine.

Aussi bien, d'après lui, n'étaient-ils pas coupables. Simples instruments de la volonté divine, ils avaient obéi à Aphrodite qui, en déchaînant la guerre de Troie, entendait, soit guérir l'Hellade des maux dont l'affligeait son surpeuplement[1], soit tremper le courage des Grecs[2], soit élever, sur la ruine des Priamides, le trône de ses descendants, les fils d'Anchise[3]. Qui pourrait incriminer Pâris, quand on lit dans l'*Odyssée* : « Celui qui possède Hélène est le gendre de Zeus[4] ? » Et qui pourrait accuser Hélène, lorsqu'on sait qu'en s'éloignant ensemble les amants fugitifs emportaient l'autorisation de Tyndare, la sympathie des Dioscures et les présents nuptiaux[5] ? Pour chacun d'eux, ce départ pour d'autres rivages marque le début d'une vie nouvelle ; et, consacré par la légitimité de justes noces, l'enlèvement d'Hélène est une initiation. La beauté d'Hélène a séduit Pâris ; la beauté de Pâris a entraîné Hélène. En eux résident des puissances surnaturelles qui s'attiraient invinciblement. Pâris, sur l'Ida, avait contemplé la majesté divine. Hélène, comme

1. Eurip., *Or.*, 1635 et suiv.
2. Eurip., *Troad.*, 933.
3. Akousilaos, ap. *F. H. G.*, I, p. 103, fr. 26.
4. *Od.*, IV, 569 : οὔνεκ' ἔχεις Ἑλένην καί σφιν γαμβρὸς Διός ἐσσι. Le vers est athétisé par M. V. Bérard, I, p. 107, et à juste titre. Mais l'interpolation est très suggestive.
5. C'est la version que développaient les Κύπρια (sur ce poème du VII^e^ s. av. J.-C., cf. M. Croiset, *Histoire de la littérature grecque*, I, p. 418) : καὶ Ἑλένῃ δ δωσι δῶρα ὁ Ἀλέξανδρος (p. 7, Kinkel) ; — que commente Aristote, *Rhet.*, p. 1401 *a*, 36 : ὅτι δικαίως Ἀλέξανδρος ἔλαβε τὴν Ἑλένην · αἱρεστὸς γαρ αὐτῇ ἐδόθη παρὰ τοῦ πατρός ; — et à laquelle Dion Chrysostome se rallie, avec allusion au rôle sympathique des Dioscures, dans son *Or.* XI (aux Iliens).

Médée, possède de miraculeux pouvoirs : elle est capable de lire dans l'avenir[1] ; elle apprit à composer les philtres qui calment la douleur, assoupissent la colère, dissolvent tous les maux et tarissent les larmes des plus atroces douleurs[2]. Placés l'un en face de l'autre, le panneau de Médée et Jason, celui de Pâris et Hélène se renvoient les mêmes images, charmantes ou graves, d'amoureuses et d'initiés.

*
* *

Mais cet amour n'est point encore l'amour spirituel, l'amour totalement désincarné, dont la pure flamme rejoint les étoiles éternelles ; et cette initiation demeure trop imparfaite pour mériter d'emblée la paix du salut. De même que, tout à l'heure, sur l'exploit de Jason s'allongeait l'ombre des tragédies que lui prépare la passion de Médée, de même, sur les pas de la Tyndaride, s'élève la poussière des cruels combats dont sa possession sera l'enjeu. L'esprit ne se rassure et ne se repose pleinement que sur le tableau suivant, là où, vis-à-vis de la délivrance d'Hésione par Héraclès, il assiste à celle d'Hélène par Ulysse[3].

1. *Od.*, XV, 171 et suiv.

2. *Od.*, IV, 219 et suiv., I, p. 85 V. Bérard. Les vers sur le *népenthès* étaient en grande vogue chez les pythagoriciens : Empédocle les récitait déjà pour exorciser les possédés (Jamblique, *V. P.*, 113; cf. Delatte, *Etudes*, p. 111).

3. Sur le plan de Mme Strong, *J. H. S.*, p. 93, en 6 (devrait être en 4, à la place de la délivrance d'Hésione; en revanche, l'enlèvement de Paris est porté en 5 et devrait figurer en 3, à la place de Jason).

XXIII. — ULYSSE ET HÉLÈNE

A droite, sur un banc à court dossier, formé de deux blocs quadrangulaires de hauteurs et d'épaisseurs inégales, une femme est assise, le haut du corps nu, les hanches et les jambes drapées par une étoffe dont les plis retombent sur son bras gauche. Elle appuie le coude droit sur un petit pilier érigé en arrière de son siège de pierre, et, cependant qu'elle penche, dans la saignée de son bras droit, une idole de déesse armée du casque, de la lance et du bouclier, elle appuie sur sa main droite un front lourd de souvenirs et de pensées. En face d'elle, un homme dans la force de l'âge est en train de lui parler. Il est debout, le pied droit posé à plat sur le sol, la jambe gauche pliée et le pied gauche placé sur un cube de pierre semblable à ces escabeaux, ou *plinthoi*, dont nous savons qu'ils constituaient un accessoire obligé des initiations[1]. Aussi bien, s'agit-il d'un entretien profondément sérieux. Le héros souligne ses paroles d'un geste de la main droite croisée sur la gauche, l'index dirigé vers son interlocutrice. Autant que l'inclination de son visage permet de le conjecturer, il leur communique l'ardeur persuasive qui brûlait dans son regard. Comme il sied à qui appelle sur lui l'assistance divine, il a laissé tomber son pauvre vêtement, une courte chlamyde dont les plis, bouffant sur sa cuisse gauche, pendent entre ses jambes, et il poursuit, dans la nudité d'un myste[2], la

1. Cf. *supra*, p. 145 et 326.

2. Sur la nudité des mystes, cf. Heckenbach, *De nuditate sacra sacrisque vinculis*, dans les *Religionsgesch. Versuche u. Vorarbeiten* de Gieszen, IX, 1911, p. 9 et suivantes. Le pythagorisme ordonne à ses fidèles θύειν ἀνυπόδητον καὶ πρὸς τὰ ἱερὰ προσιέναι (Jamblique, *V. P.*,

conversation commencée. Enfin, pour accentuer ce caractère mystique, le stucateur a schématisé à l'arrière-plan, par une succession régulière de barres droites et brisées, le profil d'un édifice dont les boucliers, les bandelettes et les guirlandes, fixées au sommet, indiquent le caractère sacré. Toute la scène est baignée d'une atmosphère religieuse. Elle ne peut se passer ailleurs que dans ou devant un temple, et il suffirait de l'avoir identifié pour la comprendre elle-même.

Ni M. Fornari, ni M. Cumont, ni M. Paribeni, ni M. Bendinelli ne l'ont localisée. M. Leopold en a finement dégagé le sens général, mais il s'est gardé de prononcer des noms [1]. Madame Strong, après quelques hésitations, a pensé qu'elle devait représenter l'entrevue d'Oreste et d'Iphigénie, sur le seuil ensanglanté du temple de Tauride [2]. On se souvient de cette légende toujours pathétique [3]. Iphigénie, miraculeusement ravie au couteau du sacrificateur sur la plage d'Aulis, avait été emportée par Artémis aux confins de la terre septentrionale, dans la péninsule de Tauride, et préposée au service du temple que la déesse possédait en cette région inhospitalière. Par ordre de Thoas, le roi des Barbares qui peuplaient le pays, tout étranger qui abordait en ces parages, aussitôt découvert, était traîné dans le

85 (cf. *supra*, p. 177, n. 4); sur les prescriptions analogues dans les cultes grecs, cf. Delatte, *La vie de Pythagore*, p. 231).

1. Leopold, *Mélanges*, p. 186.

2. Strong, *J. H. S.*, p 80.

3. Cf. les documents rassemblés par Kjellberg, *P. W.*, IX, 2588-2622.

sanctuaire et massacré aux pieds de la statue d'Artémis. Oreste, le malheureux frère d'Iphigénie, ignorait le sort de sa sœur et avait entendu parler de cette coutume impitoyable ; mais, traqué, depuis son parricide, par la fureur des Érinnyes, il avait été averti, qu'elles le laisseraient en repos s'il pouvait rapporter en Grèce l'idole de Tauride ; et, préférant tout, même la mort, au supplice qu'il endurait sans répit, il décida de risquer sa vie pour recouvrer la paix, et, escorté de la seule amitié de Pylade, partit pour accomplir le redoutable oracle. A leur débarquement en cette contrée sauvage, les deux inséparables sont appréhendés par les Barbares et amenés dans le temple, devant la prêtresse qu'ils ne connaissaient pas et qui ne les connaît pas davantage, « situation pleine d'angoisse », qu'Euripide, dans sa tragédie d'*Iphigénie en Tauride*, a su prolonger « par l'art le plus délicat[1] », et dont l'art antique s'est souvent inspiré à partir du v^e^ siècle av. J.-C.[2]. A la fin, pourtant, a lieu la reconnaissance du frère et de la sœur ; Iphigénie livre à Oreste l'idole dont elle avait la garde, et, réussissant à s'enfuir avec Pylade et lui, le dérobe du même coup et à la mort et aux Érinnyes pires que la mort. Des allusions à cette épreuve et au succès qui la termine ont fourni de nombreux motifs à l'art funéraire[3], et, certes, elles ne seraient pas déplacées dans la basilique où brillent tant d'autres

1. M. Croiset, *Histoire de la littérature grecque*, III, p. 301.
2. Cf. Kjellberg, *op. cit.*, *loc. cit.*, c. 2618.
3. Même sur les urnes cinéraires étrusques (S. Reinach, *R. R.*, III, p. 28).

emblèmes mythologiques de la vie future. Mais, à y réfléchir, elles ne cadrent point avec le tableau dont nous nous efforçons de percer le mystère.

D'abord, s'il est vrai que parmi les monuments où elles apparaissent, Madame Strong en a pu citer trois où le *xoanon* d'Artémis Taurique revêt, telle l'idole de notre stuc, un appareil guerrier[1], nous sommes fondés à en suspecter le témoignage. Le premier est un sarcophage que nous ne connaissons plus que par un dessin[2]; le second, une peinture suspecte de Pompeï[3]; le troisième, une sardoine florentine, de sens pour moi toujours obscur, que Furtwängler n'a rapportée au drame de Tauride que sur la foi du premier, et par analogie avec lui[4]: en revanche, sur aucun des autres, qui sont, ceux-là, authentiques et clairs, la petite statue de Diane qu'ils nous représentent n'est enveloppée de la panoplie de Minerve. Ensuite, le registre de la basilique ne renferme que deux personnages, alors que dans les sarcophages ou les peintures qui nous montrent Iphigénie et Oreste en Tauride, Pylade au moins, comme dans la tradition littéraire, les accompagne toujours[5]. Puis, notre

1. Strong, *J. H. S.*, p. 80.

2. Mme Strong cite C. Robert, *Sarkophagreliefs*, II, fig. 68. En réalité, il s'agit de II, fig. 168′, bas-relief connu par un dessin du *Coburgensis*.

3. S. Reinach, *R. P. G. R.*, p. 170, cf. C. Robert, *op. cit., loc. cit.*, p. 181.

4. Furtwängler, *Antike Gemmen*, pl. 58, 6; cf. I, p. 264.

5. Voir, entre autres, C. Robert, *op. cit.*, II, fig. 167, 177, 179; S. Reinach, *R. R.*, II, 28, 2; S. Reinach, *R. P. G. R.*, p. 170, 1, 2 et 5.

stuc respire un calme qui contraste avec le mouvement des œuvres auxquelles on l'assimile : les interlocuteurs qu'il affronte, bien loin de chercher anxieusement à lire sur leurs visages leurs identités respectives, dialoguent entre eux comme s'ils se connaissaient de longue date[1]. Enfin,

1. Indépendamment de l'absence du poignard et du serpent qui jouent un rôle essentiel dans la légende des Mysiens, cette particularité m'a détourné d'identifier notre stuc avec la reconnaissance, à laquelle, personne d'ailleurs, n'a songé, de Télèphe par sa mère Augè, qu'une statue du Zeuxippe représentait justement en prêtresse d'Athèna (*Anth. Pal.*, II, 26, 138 et suiv.), dans le temple de cette déesse, fondé par elle dans la ville du roi Teuthras (*Inschriften von Pergamon*, I, p. 23, 156), et dont, au surplus, la rencontre avec son fils est située, sur la frise de Pergame, aux pieds de la statue de Pallas (Schrader, *Die Anordnung u. Deutung des pergam. Telephos-frieses, Jahrbuch des Arch. Instituts*, 1900, p. 126, fr. 20-21). J'avoue néanmoins que cette explication me paraîtrait de beaucoup préférable à la précédente ; et si même il était établi que notre stuc, très délabré, eût subi les remaniements dont a parlé Miss Wadsworth (cf. *supra*, p. 60), il ne serait pas inadmissible *a priori* qu'elle eût pu y être appliquée pendant un temps au moins de son exécution. A) Un Télèphe barbu est vraisemblable, puisque de tous les enfants d'Héraclès, Télèphe ressemblait le plus à son père (Paus., X, 28, 8). Un Télèphe à peu près nu répond à l'opinion que l'antiquité se faisait de ce héros misérable entre tous (Max. Tyr, VIII, 126) et de ce chef très populaire chez les Cyniques (Diog. Laerc., VI, 87). Enfin, il n'est pas douteux que le pythagorisme n'ait mis la main sur sa légende pour en tirer, à son habitude, des figures édifiantes : les noms mêmes d'Augè (Αὐγή, l'éclat du soleil) et de Télèphe (τῆλε — φάω) appelaient de soi les comparaisons avec la lumière que répandent les initiations, et le fils de Pythagore, par une rencontre au moins curieuse, s'appelle Télaugès (Diog. Laerc., VIII, 43 ; Jambl. *V. P.*, 146). B) Ce n'est pas tout. Les tragiques grecs avaient complaisamment traité le sujet de sa délivrance en Mysie, par les soins d'Augè ; et, avant les *Mysiens* de Sophocle (Nauck², 220 et suiv.), avaient été représentés ceux d'Eschyle (Nauck², 47) ; et le vieux poète « pythagoricien », comme l'appelle Cicéron (Tusc., II, 10, 23), avait coloré son drame d'une teinte mystique : Télèphe, fratricide sans le savoir, perd la parole en châtiment du meurtre qu'il a commis, et la recouvre en revoyant Augè, tels le bénéficiaire des

l'aspect juvénile d'Oreste manque au personnage qu'il représente. Celui-ci, avec ses formes déjà alourdies, est dans la force de l'âge ; et M. Lugli qui, au lendemain de la découverte, a examiné le registre de très près, a bien voulu me communiquer une remarque dont les photographies attentivement étudiées vérifient l'exactitude. Plus que le reste du corps, la tête a gravement souffert. Du front au menton, le stuc s'est effrité, mais, plus bas, subsistent très nettement les boucles pressées d'une barbe abondante. Ce simple détail achève d'éliminer, sans retour, l'opinion que le héros du tableau se confond avec Oreste retrouvant Iphigénie en Tauride ; et, puisque la statue en armes que porte l'héroïne ne peut être qu'une statue de Pallas Athèna, je pense, avec MM. Huelsen[1] et Lietzmann[2], qu'il s'agit du *palladium*, de la possession duquel dépendait le destin d'Ilion, et qu'Ulysse, entré clandestinement dans la citadelle assiégée, a soustrait aux Troyens, avec la complicité d'Hélène.

De la puissance mystérieuse de cette image d'Athèna,

expiations rituelles (Eschyle, *Eum.*, 48) et le néophyte de Pythagore sortant du silence imposé par la règle lorsqu'il entre dans la catégorie des initiés parfaits (Jamblique, *V. P.*, 72). C) Les Mysiens ou Κήτειοι (*Od.*, XI, 525) se retrouvent dans la grande Grèce qu'Héraclès a léguée à Télèphe, au Latium sous le nom de Λατῖνοι (Suidas, s. v° Λατῖνος, Cedrenus, I, p. 245 Niebuhr ; Malalas, VI, p. 162 Dindorf), et en Étrurie où règnent Tarchon et Tyrrhènos, fils de Télèphe (Lycophron, *Alex.*, 1245-1249). Le champ de ces combinaisons coïncide avec l'aire d'expansion du pythagorisme qui avait fait des Mysiens un peuple de dévots et de végétariens à son image (Posidonius, ap. Strab., VII, 3, 3, p. 296).

1. Huelsen, XX *Iahrh.*, p. 52.

2. Lietzmann, *Vorträge*, p. 68.

Homère ne nous apprend encore rien, et il ne mentionne aucune des péripéties du rapt du *palladium*, par quoi les Grecs devaient nécessairement préluder à l'assaut final des murailles troyennes[1]. Tout ce que sait le rhapsode, c'est qu'à Pallas Athèna, patronne des Troyens, un temple était consacré dans Pergame, leur acropole, et que ce sanctuaire abritait une statue assise de leur déesse poliade. Sur le conseil d'Hélène, Hécube et les femmes d'Ilion avaient tissé pour draper ce *xoanon* un péplos que la prêtresse consacrée à son service — elle s'appelle, dans l'*Iliade*, d'un nom qui passera à la femme de Pythagore[2] —, « Théano aux belles joues, prit des mains » des donatrices « et déposa sur les genoux d'Athèna à la belle chevelure[3] ».

Il appartint à la poésie cyclique[4] et aux tragédies des Athéniens de composer plus tard à cette statue une histoire digne d'elle, mais cette histoire même se déroule sur le plan que le poème d'Homère lui avait en quelque sorte prédestiné.

Les Grecs ne sont point d'accord sur l'origine du *palladium*, soit qu'ils aient affirmé qu'il était tombé du

1. Chavannes, *De Palladii raptu*, Berlin, 1891, p. 27.

2. Porphyre, *V. P.*, 4; Diogène Laerce, VIII, 42 et 43; Jamblique, *V. P.*, 146.

3. *Iliade*, VI, 302-303.

4. Dès l'Ἰλίου πέρσις d'Arctinos de Milet (750 av. J.-C., cf. M. Croiset, *Histoire de la littérature grecque*, p. 413). Il est vrai qu'Arctinos de Milet (p. 49 Kinkel) faisait prendre le *palladium* par Ajax à Cassandre. Mais cette version s'est rapidement éliminée, du fait que l'épisode d'Ajax et de Cassandre était *simultané* à la prise de Troie. Elle devait donc disparaître et elle n'a en effet subsisté que dans le cas où l'on admit un dédoublement du *palladium*.

ciel[1], soit qu'ils aient raconté qu'il avait été offert en présent par Zeus à Dardanos[2], soit même qu'ils se soient résignés à le fabriquer avec les ossements de Pélops[3]. Ils se sont aussi divisés sur le nom des cités auxquelles il aurait été transféré, et ils ont été tenus par là même de varier moins encore les incidents que les suites de sa capture. Mais ils sont unanimes à vénérer le pouvoir irrésistible qu'il portait en ses flancs et qu'il communiqua aux peuples assez puissants ou habiles pour s'en être emparés. Tous lui incorporent le talisman auquel était liée la grandeur des empires, et dont Argos, Athènes, Rome même, revendiqueront la propriété.

Dès lors, comme Troie eût subsisté si les Achéens n'avaient pu le saisir avant l'attaque, le surprendre par la ruse, avant de déployer leur force, Ulysse, « l'homme aux mille tours[4] », ou seul, ou secondé par le bras de Diomède, fut naturellement désigné comme le héros de cette entreprise. Mais ses malices mêmes y auraient échoué, s'il n'avait pas gagné des intelligences dans la place. C'est pourquoi les anciens s'entendent pour lui en concilier : ils n'eurent, du reste, qu'à s'inspirer d'Homère pour lui procurer l'aide qui lui était indispensable : celle d'Hélène, son alliée de l'*Odyssée*.

1. Phérécyde, *F. H. G.*, I, p. 95, f. 101 ; cf. Lycophron, *Alex.*, 361 et suiv.

2. Arctinos, Ἰλίου πέρσις, p. 50 Kinkel.

3. Clém. Alex., *Protrept.*, IV, 47, 6 Stählin d'après Dionysios de Rhodes (vers 100 av. J.-C.), *F. H. G.*, II, p. 10, fr. 5.

4. Trad. de πολύτροπος (*Od.*, I, 1) par M. V. Bérard, *L'Odyssée*, I, p. 5.

On n'a point oublié ce curieux épisode du IVe chant, où la reine de Sparte, revenue s'asseoir à son premier foyer, rend, devant Ménélas et devant Télémaque, un vibrant hommage à la valeur d'Ulysse, et je cède au plaisir de citer le passage en entier, dans la belle traduction que nous en devons à M. Victor Bérard :

« Je ne saurais vous dire et vous énumérer tous les exploits de cet Ulysse au cœur vaillant. Mais voici le haut fait que cet homme énergique risqua et réussit au pays des Troyens, au temps de vos épreuves, à vous, Gens d'Achaïe. Il s'était tout meurtri de coups défigurants ; il avait sur son dos jeté de vieilles loques : on eût dit un valet dans la foule ennemie. Le voilà dans la.. [1] ville. Tout Troie s'y laissa prendre. Moi seule, en cet état, je l'avais reconnu et vins l'interroger. Il rusa, esquiva... Je lui promis, avec le plus fort des serments, de ne pas révéler la présence d'Ulysse, avant qu'il eût rejoint les croiseurs et les tentes. Alors il m'expliqua le plan des Achéens, puis, de son long poignard, il fit un grand massacre en ville et retourna porter aux Argiens sa charge de « sagesse [2] ».

Cette charge de sagesse, dès le VIIe siècle avant notre ère, ce fut le *palladium*. Leschès de Mitylène, dans sa *Petite Iliade*, harmonisant ses vers à ceux des vieux

1. Ici une athétèse fort instructive sur laquelle nous reviendrons tout à l'heure (cf. *infra*, p. 349).

2 *Od.*, IV, 240 et suiv.; cf. V. Bérard, I, p. 86-87. M. Bérard, au v. 258, a traduit φρόνιν par « nouvelles ». Le mot, comme en français « intelligences », est, en effet, susceptible, d'abord, de cette interprétation. Le pythagorisme a eu beau jeu avec cette amphibologie.

rhapsodes, narra tout au long la conjuration d'Ulysse et d'Hélène. Nous n'avons conservé de ce récit que le sec résumé de Proclos ; mais celui-ci suffit à nous instruire : « Ulysse, simulant qu'il avait été maltraité dans le camp des Grecs, entra dans Ilion pour espionner. Reconnu par Hélène, il s'entend avec elle sur les moyens de prendre la ville. Après avoir tué un certain nombre de Troyens, il regagne les navires, puis, revenant avec Diomède, emporte d'Ilion le *palladium*[1]. » C'est peu. Mais le récit du rapt était fixé dans ses grandes lignes.

Dans le poème de Leschès, Diomède ne jouait déjà qu'un rôle subalterne : Hélène et Ulysse étaient les véritables auteurs du larcin. Un peu plus tard, leur exploit fut célébré dans une rhapsodie composée tout exprès : la *Ptôcheia* (Πτωχεία), *La Mendicité*. Ulysse pénétrait dans Ilion déguisé en un mendiant — πτωχός — que les Achéens auraient battu et dépouillé ; mais ce « camouflage » n'avait pas trompé Hélène et permit à Ulysse de nouer avec elle le complot dont le *palladium* était l'objet[2]. Une correspondance évidente et précise s'institue d'elle-même entre la conception de cet ouvrage et le langage que le texte d'Homère prête à Hélène : « Le voilà dans la ville et dans ses larges rues ; il se contrefaisait, jouait le

1. Ce passage est capital. On le trouvera dans la chrestomathie de Proclos, p. 460 Gaisford = p. 37 Kinkel : Ὀδυσσεύς τε αἰκισάμενος ἑαυτὸν κατάσκοπος εἰς Ἴλιον παραγίνεται καὶ ἀναγνωρισθεὶς ὑφ' Ἑλένης περὶ τῆς ἁλώσεως τῆς πόλεως συντίθεται, κτείνας τέ τινας τῶν Τρώων, ἐπὶ τὰς ναῦς ἀφικνεῖται καὶ μετὰ ταῦτα σὺν Διομήδει τὸ παλλάδιον ἐκκομίζει ἐκ τῆς Ἰλίου.

2. Aristote, *Poet.*, p. 1459 *b*, 7. Cf. Chavannes, *op. cit.*, p. 51.

mendiant. Ce n'était pas son rôle au camp des Achéens. En cet accoutrement, le voilà dans la] ville[1]. » Par les crochets que nous avons reproduits, M. Victor Bérard a exclu ces vers comme interpolés et, sans aucun doute, avec raison. Mais, de toute manière, si la poésie cyclique de la *Ptôcheia* n'a pas développé la version primitive d'Homère, il faut convenir que la faveur qu'elle a rencontrée réagit de bonne heure sur l'épopée, au point d'en modifier le texte et de l'ajuster, par allusions, à ses propres développements.

Aussi bien, sa vogue n'a-t-elle fait que grandir avec le temps, surtout grâce au génie littéraire des Athéniens. Associant les souvenirs homériques, les données de la *Petite Iliade*, les détails de la *Ptôcheia*, Sophocle a consacré l'une de ses tragédies, malheureusement perdue, à l'enlèvement du *palladium*. Hélène en était la protagoniste, et le titre, les Ἀχαιναι, en est tiré du nom de ses servantes et compagnes : les Laconiennes[2]. Ulysse, que suit Diomède, a pu forcer la surveillance de Troie en s'engageant sous les voûtes étroites et bourbeuses des égouts[3]. Il se présente en haillons devant Hélène et la rallie à la cause des Grecs, qui est celle de la justice, car jamais les dieux ne sanctionneront la violence initiale

1. L'interpolation remonte au delà d'Aristarque, ainsi que le prouve la scholie d'Eustathe, au vers 246. C'est sans doute l'auteur de la Ἰτωχεία, l'ὁ τῶν κυκλίων ποιητής dont parle Eustathe, qui avait donné au faux mendiant le faux nom (à double entente) de Δέκτης ; cf. le texte d'Eustathe, ap. V. Bérard, *Od.*, I, p. 87.

2. Cf. Chavannes, *op. cit.*, p. 52-53.

3. Sophocle, fr. 210 Nauck[2] ; cf. Schol. Aristoph, *in Vesp.*, 351 ; Serv., *ad Aen.*, II, 166 : *Diomedes et Ulixes cloacis ascenderunt arcem.*

commise par les Phrygiens[1]. Elle se laisse convaincre et lui livre le moyen de parvenir, dans la citadelle, jusqu'au *palladium*. Diomède marche le premier, se fait ouvrir les portes du sanctuaire par la prêtresse Théano et lui ravit le *xoanon*. Ulysse le réclame pour lui-même ; et Hélène, choisie comme arbitre par les deux rivaux, le lui attribue, à la condition qu'il le remettra à Démophon, fils de Thésée[2], en sorte que la puissance d'Athènes, garantie par ce dépôt sacré, est l'œuvre d'Hélène et sort de la sentence qu'elle proclame au dénouement.

Euripide, dans le *Rhèsos*[3] et dans *Hécube*[4], Aristophane dans les *Guêpes*[5], estimant mieux servir ainsi le renom de leur patrie, proscrivent l'argien Diomède de leurs variantes. Plus tard, Lycophron, à Alexandrie, désigne Ulysse comme l'unique ravisseur de la déesse « couleur de sang[6] » ; et Plaute, chez les Romains, ne mêlera plus à l'enlèvement du *palladium* que les noms d'Ulysse et d'Hélène[7]. L'art, bien entendu, a suivi l'impulsion du mouvement littéraire ; et nous n'avons pas lieu de nous étonner si, deux cents ans après Plaute, la version qui unit Ulysse et Hélène auprès de l'idole troyenne, et que popularisent à l'envi les céramistes de la Grande Grèce[8] et, dans leurs gemmes, les joailliers de la fin de la

1. Sophocle, fr. 211 Nauck[2].
2. Clém. Alex, *Protrept.*, IV, 47.
3. Eur., *Rhes.*, 501 et suiv.
4. Eur., *Hek.*, 239 et 250.
5. Aristoph., *Vesp.*, p. 350 et suiv.
6. Lyc. *Alex.*, 658.
7. Plaute, *Bacch.*, 962 et suiv.
8. Cf. *infra*, p. 351-352. Il n'est nullement démontré que le tableau

République romaine[1] prévaut encore, au IIe siècle de notre ère, dans les peintures de Pompeï[2] et sur le stuc de la basilique de la Porte Majeure.

Passons rapidement en revue quelques-uns de ces ouvrages. Voici une amphore, jadis tournée dans un atelier de Ruvo, aujourd'hui au Musée de Naples. A gauche, Diomède, imberbe, se précipite hors du temple d'Athèna, en emportant le précieux fardeau : il passe devant Hélène qui l'arrête en lui tendant une coupe. A droite, Ulysse, barbu, s'est élancé lui aussi dans le sanctuaire, et, furieux d'avoir été prévenu par son camarade d'Argos, il dirige contre la prêtresse Théano la pointe de sa lance. Ce potier de Ruvo a groupé sur les flancs du vase qu'il décorait les principaux moments de l'action des *Laconiennes*[3]. En revanche, un autre potier de Ruvo n'en a retenu que le jugement final ; sur l'amphore qu'il a peinte et qui est conservée, comme la précédente, au Musée de Naples, trois personnages sont disposés : entre deux jeunes guerriers semblables d'aspect, une femme, couronnée d'un diadème richement ciselé, lance un appel à celui qui est placé à sa gauche et qui, l'épée brandie d'une main, soutient, de l'autre, le *palladium* ; cependant, celui de droite la regarde, la main gauche appuyée sur sa lance, la

d'Aristophon, décrit par Pline, *N. H.*, XXXV, 138, se rapporte au rapt du *palladium*. Cf. Ad. Reinach, *Recueil Milliet*, p. 85, n. 3.

1. Cf. Chavannes, *op. cit.*, p. 14-17. Dans un mémoire paru en 1801 et cité par Chavannes, p. 14, Levezow avait rattaché cette particularité à des raisons religieuses. Je ne suis point éloigné de cette opinion : il s'agit de la religion pythagoricienne.

2. Cf. *infra*, p. 352, n. 2.

3. *Annali dell' Inst.*, 1858, pl. M.

main droite posée sur la garde de son glaive au fourreau. Comme Jahn l'a compris, le céramiste a fixé ici l'instant de la tragédie de Sophocle, où Hélène apaise en médiatrice la contestation d'Ulysse et de Diomède ; et, du reste, pour éviter toute méprise sur ses intentions, il a inscrit, de la gauche à la droite, au-dessus des trois acteurs de cette scène, les noms qui les identifient respectivement et qui l'élucident tout entière : Diomède, Hélène, Ulysse[1]. Le décorateur de Pompeï qui s'est proposé le même dénouement, et voulut, par surcroît, retracer de son pinceau la sentence d'Hélène[2], a pris la même précaution : au fond de sa fresque, sur le seuil du temple d'Athèna Ilienne, il a représenté, de la droite à la gauche, en nommant chacun de ses personnages, Ulysse, qui, d'une main tire sur sa barbe, et, de l'autre, porte le *palladium* ; Diomède, qui, les bras ballants, en a été déjà dessaisi ; Hélène, qui vient de prononcer entre eux, et, près d'elle, sa servante athénienne, Aithra, la mère de Thésée, la grand'mère de Démophon à qui devait échoir, d'après Sophocle, l'idole convoitée.

Chacun de ces artistes, suivant les exigences de sa technique et les tendances de son tempérament, a opéré, sur le texte qu'il avait choisi pour guide, la sélection et les arrangements nécessaires. Le stucateur de la basilique n'a point procédé autrement, soit que lui, ou son modèle, eût préféré Euripide à Sophocle, soit qu'il se fût arrêté à

1. *Monumenti dell' Inst.*, II, pl. 36.
2. *Giornale degli Scavi*, 1870, pl. X ; S. Reinach, *R. P. G. R.*, p. 171, 1.

la scène des *Laconiennes*, où Ulysse, seul à seul avec Hélène, lui persuada qu'elle devait lui livrer le talisman ; il n'a modelé que leurs deux figures et, pour marquer le sens de leur dialogue, il a placé, dans les bras de la reine de Sparte, le fétiche providentiel [1]. La contenance de l'un et de l'autre s'accorde à la situation. Ulysse ne porte pour tout vêtement que la courte et grossière chlamyde rejetée sur ses jambes : vu du dehors et par des yeux profanes, il paraît sous les traits du mendiant en loques de la *Ptôcheïa*. Mais son langage trahit déjà son origine et son génie. Son doigt, impérieux, démonstratif, trace le devoir d'Hélène, et celle-ci, convertie à sa voix, mais doutant encore du parti auquel elle s'est déjà résolue, la tête ployant sous le poids des regrets et des espoirs qui affluent en elle, paraît s'interroger toujours sur la décision qu'elle a prise avec joie. « C'était la joie, dit Homère, qu'Hélène avait dans le cœur. Déjà ses vœux changés la ramenaient à Sparte, et combien elle pleurait la folie qu'Aphrodite avait mise en elle pour l'entraîner loin du pays natal [2] ! »

1. Je ne cite ici que pour mémoire l'admirable stuc du tombeau des Pancratii sur la Voie Latine (cf. *Monumenti dell' Inst.*, VI, pl. 51 ; Wadsworth, *Memoirs*, pl. XXXV, 2). Il est postérieur à la basilique L'unité de la scène qu'il représente est à tout le moins brisée par les divers compartiments du décor architectural où ses personnages ont été distribués. Il est possible que nous soyons en présence de deux, ou de trois scènes juxtaposées. En ce cas le registre de droite (Philoctète), seul, se laisse interpréter avec exactitude. On ne peut identifier la figure centrale, qui porte le *palladium*, avec Diomède que par élimination, et si le personnage de gauche est Ulysse.

2. Trad., à la troisième personne, de la fin du discours d'Hélène, *Od.*, IV, 259-264. L'attitude des deux personnages écarte l'interprétation proposée par Miss Wadsworth, *Memoirs*, p. 82 et d'après laquelle c'est Ménélas, et non Ulysse, qui, sur le stuc, se rencontre

A lire ces derniers vers devant l'image qu'ils nous font mieux comprendre, on perçoit l'idée mystique qu'elle traduisait, on touche au fond du symbole qu'elle enveloppe. Épisode ajouté aux données primitives de l'*épos*, la rencontre d'Ulysse et d'Hélène, devant le *palladium*, résumait en un saisissant raccourci l'enseignement que les pythagoriciens avaient extrait de l'*Odyssée*, « plus morale » que l'*Iliade*[1], parce que, ramenant dans son île le roi d'Ithaque, elle ouvrait aux mystes la glorieuse perspective du retour à la patrie céleste[2]; et, protégés par l'idole d'Athéna, Ulysse et Hélène personnifient la sagesse de l'initiation pythagoricienne, et touchent le prix qu'elle recevra pour l'éternité.

Ulysse, au début du poème, est considéré comme celui qui « sur les mers, passa par tant d'angoisses en luttant pour sauver sa vie[3] ». La secte eut tôt fait de saluer en lui le type même des « frères » accomplis, de ceux qui s'engagent dans l'existence comme dans une épreuve en vue du salut. Le héros leur montrait comment on lutte pour sauver son âme : ἀρνύμενος ἥν τε ψυχήν[4]. Ils admiraient en lui leur patron et leur guide, et Porphyre rapporte une citation du pythagoricien Nouménios, où Ulysse est, en effet, comparé à l'homme qui passe par tous les degrés de

avec Hélène. D'ailleurs, où est le glaive dont Ménélas voulait frapper l'infidèle, et qu'en la revoyant il a laissé échapper de sa main ?

1. Eustathe, *ad Od., pr.* p. 1379, 40 : ἠθικωτέρα δὲ τῆς Ἰλιάδος κατὰ τὴν παλαίαν ἀλήθειαν ἐστὶν ἡ Ὀδυσσεία.

2. Eustathe, *ad. Od.*, I, 51, p. 1389, 49 : γέγονε κατὰ τὴν φιλοσοφίαν ποθουμένης πατρίδος, ἥγουν τοῦ νοητοῦ κόσμου.

3. Hom., *Od.*, I, 4-5, trad. V. Bérard, I, p. 5.

4. *Ibid.*, 5. Le mot ψυχή prêtait à double sens.

la génération jusqu'à ce qu'il aborde à l'abri de la mer et des tempêtes[1], c'est-à-dire hors de la matière corruptible et des passions[2]. Comme les mystes dont il incarne la perfection, Ulysse acquit la sagesse qui défie tous les obstacles. De même qu'Homère a conduit ses pas vers une grotte qu'ombrage un olivier, parce que l'olivier est l'arbre d'Athèna, et qu'Athèna est la sagesse[3], les continuateurs d'Homère lui ont confié le *palladium*, la sainte image où réside la toute-puissance de la déesse ; et ils ont voulu qu'il l'obtînt après s'être blessé volontairement, comme l'Ulysse de l'*Odyssée* et de la *Petite Iliade*[4], après s'être déguisé en mendiant, comme l'Ulysse de l'*Odyssée* et de la *Ptôcheia*[5], parce que, pour mériter le souverain bien, « il faut se dépouiller de tous les biens du dehors, prendre les apparences d'un mendiant, et frapper son corps[6] », et que, seuls, ceux qui abolirent en eux la vie des sens « s'assoiront un jour auprès d'Athèna » et apprendront d'elle à « déjouer tous les pièges que les passions tendent à l'âme[7] ». Le butin qu'Ulysse, assisté par Hélène, rapporte de sa reconnaissance dans Ilion investie, c'était, pour un pythagoricien, non pas un bagage de

1. Porph., *De Antro Nymph.*, 34.
2. Sur cette conception péjorative de l'élément marin, chez les pythagoriciens, cf. Plut., *De Is. et Osir.*, 32 ; Jamblique, *V. P.*, 247 ; Porph., *V. P.*, 41 : θάλατταν ἐκάλει εἶναι δάκρυον ; Clém. Alex., *Stromata*, V, 8, 49, 3 Stählin = Kern, *Orph. fr.*, 33) : τοιαῦτα καὶ οἱ Πυθαγόρειοι ἠνισσοντο... Κρόνου... δάκρυον τὴν θάλασσαν ἀλληγοροῦντες.
3. Porph., *De Antro Nymph.*, 32.
4. Cf. *supra*, p. 347 et 348.
5. Cf. *supra*, p. 347 et 348.
6. Porph., *De Antro Nymph.*, 34.
7. *Ibid.*

nouvelles locales et d'intelligences, mais la sagesse et l'intelligence en soi, l'esprit divin : φρόνιν ἤγαγε πολλήν [1]. Quant à Hélène, que le stuc de la basilique nous montre assise, le *palladium* en mains, le même privilège lui fut dévolu par la secte. Si Ulysse réalise en sa personne la perfection du myste pythagorique, elle représente les initiés qui réussissent à s'évader comme elle de leur captivité, et, de la génération, remontent jusqu'à l'Éther. Une glose d'Eustathe l'affirme en propres termes. Comme au vers 121 du chant IV de l'*Odyssée*, Homère compare Hélène à Artémis « à la quenouille d'or », Eustathe rapporte que de très anciens commentateurs rendaient compte du rapprochement par une double allégorie : Artémis, pour eux, signifiait la lune, et Hélène, la femme qui, déchue du monde lunaire, est destinée à le regagner un jour [2].

On reconnaît là le langage habituel des pythagoriciens ; l'on discerne en outre la raison pour laquelle, ayant réhabilité Hélène au nom de leur morale, ils l'ont, en quelque sorte divinisée au nom de leur métaphysique ; et l'on conçoit que, dans des milieux et à une époque où prédominait leur influence, elle ait fini par rassembler, autour de sa mémoire fictive, des zélateurs et des dévots. Au temps où s'édifiait, dans Rome, la basilique de la Porte Majeure, le père de la Gnose, Simon de Samarie, profitant sans doute de la faveur qu'avait rencontrée leur propa-

1. Hom., *Od.*, IV, 258.

2. Eustathe, *ad. Od.*, IV, 121, p. 1488, 19 et suiv. : οἱ μεθ' Ὅμηρον διὰ τὸ εἰς Σελήνην ἀλληγορεῖσθαι τὴν Ἄρτεμιν, σεληναίαν ἀνθρωπον τὴν Ἑλένην ἐπλάσαντο, ὡς ἐκ τοῦ κατὰ σελήνην κόσμου πεσοῦσαν, καὶ αὖθις δὲ ἄνω ἁρπαγῆναι αὐτὴν ἐμυθεύσαντο.

gande, n'imagina rien de mieux, pour justifier le culte qu'il méditait d'instaurer en l'honneur de la Prounikos, sa femme, que de répandre le bruit qu'en elle revivait l'Hélène pour qui les Grecs et les Troyens s'étaient battus, et en qui ne cessaient d'agir les forces d'en haut... [1]

Quoi qu'on pense de ces dernières extravagances, on devra avouer que le pythagorisme, logique jusqu'à l'absurde, a procédé, avec une méthode rigoureuse, au choix et à la répartition des quatre grands stucs qui encadrent le Ganymède. Au Sud, il a tiré ses sujets de cette légende des Argonautes, abondamment exploitée dans ses productions orphiques. Au Nord, il les a découpés dans les poèmes homériques où son raisonnement inséra de gré ou de force tant de symboles imprévus et de contrefaçons. Ce n'est pas tout : il les a tous assemblés de telle sorte que leur suite, leur parallélisme, leurs oppositions mêmes concourent au relief de ses dogmes essentiels. Après Jason agenouillé et tremblant, l'initié qu'agitent encore les passions d'ici-bas et que guettent de nouveaux malheurs, se dresse Héraclès, le myste irréprochable dont la juste force subjugue tous ses ennemis. Sur les panneaux d'en face, Pâris, dont l'amour entraîne Hélène vers des terres ignorées, précède Ulysse, que sa perfection

1. Epiphane, *Panar.*, I, 2, 2 : εἶναι δὲ ταύτην τὴν Ἑλένην... ἔλεγε δὲ μῦθόν τινα εἰς ταῦτα, ὅτι ἄνωθεν ἡ δύναμις κατιοῦσα ἑαυτὴν μεταμόρφου. Les rapports établis par le pythagorisme entre Hélène, l'enlèvement du *palladium* et la vie future sont sensibles dans la variante, isolée chez Firmicus Maternus (*De errore prof. rel.*, XV), que le *palladium* était l'œuvre de l'Hyperboréen Abaris, un prétendu précurseur de Pythagore (sur cet Abaris, cf. Delatte, *La vie de Pythagore*, p. 155 et suiv. et p. 171; et *supra*, p. 174 et 300).

conduit au terme de tous les maux. Hasard ou calcul ? Des deux côtés, les tableaux se succèdent comme les deux degrés que doit franchir l'initiation pythagorique pour atteindre à la plénitude de son efficacité[1] ; et, de part et d'autre de la nef, les deux stucs de l'Est nous renvoient, telles les strophes finales d'un poème amoebée, la radieuse promesse du salut. Derrière Hésione, dont la bonté d'Hercule va briser les chaînes, se lève, pour les âmes instruites, l'aurore de leur propre liberté. Porteuse du *palladium* et inclinant son adhésion aux conseils d'Ulysse, Hélène figure la rentrée des sages au sein de la Divinité originelle. Ici et là, c'est le salut pythagorique que les sculpteurs de la basilique ont préformé dans leurs bas-reliefs ; et, pour épuiser les enseignements de la secte, il ne leur restait plus qu'à évoquer réellement « l'ascension » des élus, ainsi qu'il l'ont fait, sur le prolongement de ces tableaux annonciateurs, d'abord à la clef de la grande nef, puis en avant et au sommet de l'abside.

*
* *

A la clé de la voûte, on se le rappelle, s'enlèvent dans l'azur et Ganymède dans les bras de Zeus[2] et les Leucippides dans ceux des Dioscures[3].

En ce qui concerne les Dioscures, il est notoire que le pythagorisme avait assimilé leurs existences alternées à

1. Sur ces deux degrés, cf. *supra*, p. 177.
2. Cf. *supra*, p. 111.
3. Cf. *supra*, p. 110.

l'alternance indéfinie des hémisphères célestes [1], entrevu, dans l'échange incessant de leurs destinées, ceux de la nature et de l'éternité [2], pressenti dans leur fraternité l'harmonie même de l'Univers [3]. Aux yeux des « frères », l'allégorie du rapt des Leucippides n'indiquait point une immortalité indistincte et banale. Elle représentait la montée des âmes dans l'hémisphère éthéré, vers la lune, que symbolise Hilaeira, et le soleil, que préfère Phoibé [4], au milieu du concert des astres dont s'enivrent les âmes ressuscitées ; et c'est cette signification, ésotérique mais certaine, dont elle reste chargée dans l'un des deux registres où elle s'inscrivait primitivement, aux extrémités du grand axe de la voûte centrale.

Entre les Dioscures, Ganymède, soulevé par un dieu, comme dans l'*Iliade* [5], escalade l'Olympe. Mais l'Olympe, qui l'aspire, n'est pas la montagne que pensent les profanes. Il s'égale au monde supralunaire des pythagoriciens. Une particularité de son attitude doit

1. Damasc., *De Princ.*, II, 127, 7 Ruelle = Philolaos fr. A 14 Diels : ἀντέρουν οἱ Πυθαγόρειοι τὰ ἡμικύκλια τοῖς Διοσκούροις. Cf. Hom., *Od.*, XI, 303, le commentaire de Delatte, *Études*, p. 115, et les textes cités par Cumont, *Textes et mon... de Mithra*, I, p. 85, n. 10.

2. Lydus, *De Mens.*, IV, 17 : οἱ δὲ περὶ Ἐπιμενίδην ἐμύθουσαν τοὺς Διοσκόρους τὸν μὲν αἰῶνα ὥσπερ μόναδα, τὴν δὲ φύσιν ὡς δύαδα καλέσαντες. Selon une tradition ancienne, Épiménide aurait connu Pythagore en Crète (Jamblique, *V. P.*, 25 et 104; Porphyre, *V. P.*, 17 et 29; Diogène Laerce, VIII, 3; Justin, XX, 4). En tout cas le langage que Lydus prête à Épiménide se ressent de celui de la secte (dyade, monade).

3. Jamblique, *V. P.*, 155.

4. Cf. *supra*, p. 111.

5. Hom., *Il.*, XX, 230, ne connaît pas l'aigle des mythologies postérieures.

nous en convaincre. De la main droite, l'échanson des dieux penche une hydrie, et cette aiguière rappelle qu'il fut identifié par les astrologues anciens avec le signe du Zodiaque, vers lequel, au début de l'hiver pluvieux, le soleil paraît se réfugier chaque année. M. Cumont a heureusement confronté avec cet attribut de Ganymède, dans la basilique, le catastérisme du Pseudo-Eratosthène, où l'équivalence entre cet adolescent mythique et la constellation du Verseau (*Aquarius* — Ὑδροχόος) est nettement posée, et il en a déduit que Ganymède, sur notre stuc, monte dans les étoiles[1]. Rien n'est plus vrai[2], et telle était l'idée que les pythagoriciens se formèrent de cette « assomption ». Dans un chapitre de son traité *De Signis*, auquel on n'a pas jusqu'ici accordé suffisamment d'attention, le rénovateur du pythagorisme romain, Nigidius Figulus, ne se fait pas faute de compter parmi les figures mythologiques qui ont pu se condenser sous le signe du Verseau, celle de Ganymède : *Aquarius putatur esse Ganymedes*[3].

Si, dans la basilique, le rapt de Ganymède est affecté par le pythagorisme d'un symbole transparent du voyage des âmes à travers l'Éther, les deux derniers stucs qui

1. Cumont, *R. A.*, p. 56, n. 2 (Pseudo-Érat., *Catast.*, 26).
2. Leopold, p. 157, n. 3, l'a contesté, sans preuves.
3. Nigidius, fr. LXXXVIIII Swoboda. A quelle date remontent les catastérismes attribués à Eratosthène ? Question souvent débattue, toujours pendante. Il paraît que la collection s'est formée autour d'un ouvrage alexandrin, mais, abstraction faite de Nigidius, le plus ancien témoignage que nous en possédions se trouve dans les *Fastes* d'Ovide (cf. Knaack, *P. W.*, VI, c. 378-381 ; et sur les *Fastes*, *infra*, p. 367, n. 5).

ont été ciselés dans la nef avant qu'elle ne touche à l'abside en ponctuent la sublime trajectoire.

Sur celui du Sud, malheureusement fort endommagé[1], se distinguent les formes d'un taureau, debout, au repos, le corps tourné à gauche, la tête retournée au-dessus de l'échine, vers la droite. Deux personnages l'encadrent : l'un, de très haute taille, vêtu d'une tunique flottante qui s'arrête aux genoux et coiffé d'un bonnet phrygien, lui caresse la croupe; l'autre, adulte et néanmoins sensiblement plus petit, corps et tête nus, le flatte à l'encolure. L'inégalité de leurs proportions tient, comme il arrive régulièrement en pareil cas, à la différence de leurs âges ou de leurs conditions. Mais le tableau n'est pas expliqué pour autant, et l'on ne saurait le comprendre sans lui découvrir au préalable des analogies. Les seules qui aient été relevées[2] se trouvent dans deux fresques de Pompeï[3]; mais la signification de ces dernières n'est pas certaine. Tout ce qu'on en peut affirmer, dès l'abord, c'est qu'elles dérivent à coup sûr d'un seul modèle et présentent, dans un décor semblable, les mêmes figures et des sujets identiques. A droite, un homme aux chairs empâtées est nonchalamment assis, un *pedum* à la main, le bonnet phrygien sur la tête; à droite, un éphèbe nu,

1. En 9 sur le plan de Strong, *J. H. S.*, p. 73 (devrait être en 10). Je crois impossible d'expliquer ce stuc, soit par le mythe de Dédale qui fabriqua une *vache* pour Pasiphaè, soit comme le sacrifice (où sont d'ailleurs les apprêts de l'immolation ?) d'un taureau sans histoire (en sens contraire, Lietzmann, *Vorträge*, p. 68).

2. Par Mme Strong, *J. H. S.*, p. 83, n. 54.

3. S. Reinach, *R. P. G. R.*, p. 28, 1 et 8.

sa longue chevelure retombant, abondante ou tressée, sur les épaules, tient une lyre et regarde son voisin, comme le serviteur, son maître ; entre deux, sous un feuillage de grands arbres, s'avance le mufle d'un bovidé, vache, bœuf ou taureau[1]. Helbig a émis l'avis que ces peintures commémoraient l'esclavage d'Apollon condamné par Zeus, pour le meurtre des Cyclopes, à servir en qualité de bouvier chez Admète[2]. Mais le bonnet phrygien ne convient pas à ce roi de Thessalie, ni ce paysage de collines boisées aux plaines de son royaume. Pour ma part, tenant pour assuré que le beau cithariste n'est autre, en effet, qu'Apollon, j'incline plutôt à situer la scène, où le dieu intervient avec cette position subalterne, dans le voisinage de Troie, au pied des pentes forestières de l'Ida, et à la reporter au temps où, tandis que Poseidon bâtissait les remparts de Pergame, Phoibos gardait par ordre les troupeaux de Laomédon, le conducteur des peuples de Dardanie[3]. Sur les fresques et sur le stuc, le roi phrygien est dénoncé, non seulement par sa prestance majestueuse, mais par la coiffure nationale dont il est ceint et dont s'ornera plus tard le chef de Pâris, son propre petit-fils. Sur les peintures de Pompeï, l'animal qu'elles représentent au milieu paraît écouter la conversation à laquelle il est mêlé ; sur notre stuc, il n'a, non plus, rien de farouche et montre une placidité et une dou-

1. Taureau, par comparaison avec notre stuc, où le sexe est fort apparent.
2. Helbig, *Wandgemälde*, 220 et 221.
3. Hom., *Iliad.*, VII, 452 et XXI, 446.

ceur singulières chez un taureau. Sur le stuc et sur les peintures, il est placé au centre de la composition, comme s'il en était le personnage principal. Inintelligibles, s'il appartenait au cheptel d'Admète où toutes les têtes de bétail se valaient, son importance et son maintien humanisé vont de soi, s'il a fait partie du troupeau de Laomédon, sur lequel Poseidon a dû prélever le taureau, doué d'intelligence humaine, qui fut offert à Zeus pour séduire et ramener à la nage, sur son dos écumeux, la charmante et trop naïve Europe[1].

Sur la paroi du Nord[2], deux jeunes gens nus, que l'on voit de profil et mal, parce que le stuc a subi de larges dégradations, mais qui ont l'air de se ressembler comme deux frères, semblent moins lutter à coups de poings, comme l'a cru M. Lietzmann, que se serrer l'un contre l'autre[3], celui de gauche, la main droite dans la main gauche de celui de droite. Ils réalisent un type très fréquent dans la plastique ancienne, celui des Infants mythiques[4] dont l'image est commune à des miroirs étrusques du IIIe siècle avant notre ère[5] et à des terres cuites de Tarente, à peu de chose près contemporaines[6], et que

1. Cf. Helbig, s. vo *Europe*, *Roscherslexikon*, I, c. 1412.
2. En 10 sur le plan de Strong, *J. H. S.*, p. 73 (devrait être en 9).
3. Lietzmann, *Vorträge*, p. 69.
4. Ce sont les ἄνακτες παῖδες, dont le culte est décrit par Pausanias à Amphissa (X, 38, 7) et à Prasiai (III, 24, 5). Sur ce culte, cf. en dernier lieu Pierre Roussel, *Astyanax*, dans *R. E. G.*, XXXII, 1919, p. 485.
5. Gerhard, I, XLVIII. 6, 3, et 7, 2.
6. Sur ces terres cuites dont on notera l'origine — Tarente, métropole du pythagorisme au IVe-IIIe s. av. J.-C. — cf. Petersen, *Die Dioskuren in Tarent*, *Röm. Mitt.*, XV, p. 6 et suiv.

l'absence de πῖλοι sur leurs têtes adolescentes permet de confondre indifféremment avec les Cabires de Samothrace et avec les Dioscures[1]. C'est plutôt aux Dioscures que nous avons de nouveau affaire ici[2], car l'adolescent de droite maintient de sa main droite sur son épaule l'amphore funéraire[3] que nous retrouvons souvent reproduite à côté d'eux, ou en souvenir d'eux[4], et dont les flancs recèlent une allusion au tombeau d'où le dévouement de Pollux fit resurgir Castor[5].

En elle-même et isolée, cette seconde représentation des Gémeaux équivaut à la répétition d'un emblème de l'immortalité qui brille partout sur les murs de la basilique. Mais nous aurions tort de borner à cette redite sa véritable signification. La sagacité de Mme Strong ne s'y est pas trompée[6] : ciselés face à face, le Taureau et les Gémeaux interviennent cette fois en substituts des constellations zodiacales auxquelles ils ont donné leurs noms : *Gemini, Taurus*. Et des textes de Nigidius Figulus, inexploités jusqu'ici, démontrent que dans la secte pythagorique, dès le Ier siècle avant notre ère, les Dioscures passaient en effet pour être devenus les Gémeaux du ciel, et le taureau de l'enlèvement d'Europe pour avoir obtenu

1. Selon des représentations du dernier quart du IVe et du IIIe siècles, cf. Petersen, *op. cit., loc. cit.*, p. 47.
2. Ainsi que l'a vu Mme Strong, *J. H. S.*, p. 83.
3. Je n'ai trouvé nulle part cette remarque dont, si le stuc n'était pas si haut et dégradé, je croirais pouvoir garantir l'exactitude.
4. Liste dressée par Furtwängler, *Roscherslexikon*, I, c. 1471.
5. Cf. Petersen, *op. cit., loc. loc.*, p. 61.
6. Strong, *J. H. S.*, p. 63.

de Zeus, après le plein succès de sa mission, l'insigne faveur de sa résidence astrale.

Les témoignages sont formels, quant aux Gémeaux : « Nigidius », écrit le Scholiaste à la traduction, par Germanicus, des *Phénomènes* d'Aratos, « affirme que les fils de Tyndare, Castor et Pollux, ont été honorés du signe des Gémeaux, parce qu'ils avaient pacifié les mers. Notamment, lorsqu'ils voguaient avec Jason et Hercule à la poursuite de la Toison d'Or, il s'étaient appliqués à leur prêter main forte et à aplanir leur navigation. C'est pourquoi, lorsqu'ils furent ravis par Jupiter, ils lui demandèrent d'être installés au ciel, en un point d'où ils pourraient continuer à porter secours aux humains, et méritèrent de lui cette consécration d'immortalité[1]. »

Les témoignages ne sont pas moins frappants, quant au Taureau. Dans un passage qu'a résumé Arnobe, le pontife du pythagorisme romain remémorait le service auquel Poseidon (Neptune) et Apollon avaient été astreints chez Laomédon[2]; et, dans un autre, il racontait tout au long

1. Nigidius n'excluait pas d'ailleurs les dieux de Samothrace, Schol. Germ., p. 68, 18 et 127, 9 Breysig (= Nigidius, fr. LXXXXI Swoboda) : *Nigidius deos Samothracas dicit quorum argumentum nefas sit enunitare eos qui mysteriis praesunt. Item dicit Castorem et Pollucem Tyndaridas Geminorum honore decoratos, quod ii principes* (= ἄναχτες ?) *dicantur mare... pacatum reddidisse. Et quo in tempore navigaverint cum Iasone et Hercule ad pellem inauratam auferendam... auxilium ferre instituerunt. Itaque, cum ab Iove sunt elati, petiverunt a patre sibi liceret in eo caelo constitui unde mortalibus auxiliantes prospicere possent. Quas ob res, venia data, immortali memoria locoque constituti.*

2. Arnobe, *Adv. Nat.*, III, 40 : *Nigidius Penates deos Neptunum esse atque Apollinem prodidit, qui quondam muris immortalibus Ilium condicione adiuncta auxerunt* (= Nigidius, fr. LXX Swoboda).

l'histoire du taureau à l'intelligence humaine, que Neptune avait procuré à son frère pour l'enlèvement d'Europe. Le taureau avait nagé, avec Europe en croupe, depuis la côte de Sidon jusqu'à l'île de Crète. Le récit est écourté par l'analyse que nous en transmit le scholiaste de Germanicus. Mais la conclusion n'en est pas douteuse et semble avoir été copiée littéralement sur le texte de Nigidius : Jupiter, en reconnaissance du service rendu, accorda au taureau une place dans les astres et lui conféra ainsi l'immortalité : *Haec Nigidius*[1].

Les citations de Nigidius éclairent la basilique romaine. Quand on les a parcourues, non seulement il n'est plus permis de nier que les deux derniers stucs exécutés sous la voûte astrale n'aient eu pour but de capter les rayons des constellations du Taureau et des Gémeaux ; mais on est forcé de convenir que l'artiste les a exactement modelés sur l'opinion que les cercles pythagoriciens de Rome s'étaient formée des origines et du sens du Zodiaque. Enfin, comme nous l'allons voir, il n'est que le dogme auquel ils adhéraient pour justifier le choix et la place de ces deux bas-reliefs affrontés, pour révéler tout d'un coup les notions cosmologiques, les idées fondamentales que ces stucs dissimulaient aux profanes sous leurs traits d'apologue.

1. Schol. Germ., p. 74, 12 et 135, 5 Breysig (= Nigidius, fr. LXXXX Swoboda) : *hunc [taurum] Iuppiter a Neptuno fratre per gratiam dicitur abduxisse qui figuram tauri, sensum humanum haberet. Is... Europam... devexit ad Iovem in insulam Cretam. Ob hanc igitur causam Iuppiter sideribus taurum dignatus est immortalique memoria adfecit. Haec Nigidius.*

Les douze sections de la route décrite dans le ciel par l'apparente translation du soleil, ou, pour parler comme les anciens, les douze demeures que le soleil habite les unes après les autres sur la bande étoilée qu'il semble parcourir durant l'année, étaient désignées par les douze constellations qu'elles avaient d'abord comprises en elles ; et, de ces douze signes, chacun à son tour était censé se manifester à l'horizon où monte le roi des astres. Déterminé par leur contiguïté sur le « Zodiaque[1] », l'ordre de leur succession était tenu pour invariable. A l'équinoxe de printemps, règne le Bélier qui inaugure l'année[2]. Au début de mai, le front du Taureau étincelle de ses sept étoiles[3]. Le 19 mai, Phébus se réfugie sous le signe des Gémeaux[4] et, entrant dans l'Été, rougit de ses feux le signe du Cancer[5]. Le Taureau et les Gémeaux se suivent dans cette progression du soleil, lequel, en abordant le Cancer, répand sur les jours les plus longs de l'année sa plus haute lumière. Les pythagoriciens ont réfléchi sur

1. Serv^{2}., *ad Georg.*, I, 218 : *Nigidius commentario sphaerae Graecanicae : oritur enim Canicula cum Cancro, in columen venit cum Geminis, occidit cum Tauro.*

2. Serv^{2}., *ad Georg.*, I, 431 : *Nigidius in sphaera Graecanica novum annum aequinoctium vernale memorat* Théorie originale d'ailleurs, car, pour les Romains, c'était le Verseau, et, pour les Alexandrins, le Cancer (Porphyre, *De Antr. Nymph.*, 24).

3. Ov., *F.*, V, 165.

4. Ov., *F.*, V, 693-696.

5. Ov., *F.*, VI, 725. C'est à dessein que je cite les *Fastes* où Ovide suit la même tradition que Nigidius, s'il ne versifie pas le *De Signis* de cet auteur pythagorique. Il est, en effet, remarquable qu'Ovide adopte sur les mythes du Taureau (*F.*, V, 604 et suiv.) et des Gémeaux (*F.*, V, 697 et suiv.) les interprétations de Nigidius (cf. *supra*. p. 365 et 366).

les étapes ascendantes de cette marche aux étoiles. Dans les signes avant-coureurs du solstice, ils ont lu l'horoscope des âmes et placé les ultimes stations de leur élévation vers Dieu. Derrière le Taureau et les Gémeaux émergent les « Iles Fortunées » du pythagorisme, et, de l'un à l'autre signe, scintille le sillage de la grande traversée.

Dans son traité *De Antro Nympharum,* dont on sait l'inspiration pythagoricienne, Porphyre rapporte que les anciens « théologiens » appelaient la lune, le Taureau, « car le signe du Taureau marque l'exaltation des énergies de la lune[1] » ; et, d'autre part, puisque les pythagoriciens transféraient alternativement Castor et Pollux de l'un à l'autre hémisphère, il était inévitable qu'ils en vinssent à considérer les deux frères comme l'expression mythologique de la pérennité du soleil qui, chaque nuit, « s'abîme dans les profondeurs du monde... pour resplendir chaque jour au plus haut des cieux[2] ». En un certain sens, déjà, par conséquent, la lune et le soleil — les Iles Fortunées des acousmatiques[3] — réfléchissaient leur éclat sur les stucs du Taureau et des Gémeaux.

Mais il y a plus : les pythagoriciens avaient bâti toute une théorie sur les rapports du Zodiaque avec la migration des âmes. A quelle date remonte-t-elle ? Il est impossible de le savoir. Toujours est-il, qu'au IIe siècle de notre

1. Porphyre, *De antr. nymph.*, 18 : καὶ ὕψωμα σελήνης ὁ Ταῦρος.
2. Macrobe, *Sat.*, I, 21, 16 et 22.
3. Cf. *supra,* p. 267.

ère, elle s'épanouissait dans les écrits du pythagoricien Nouménios, auxquels il nous est loisible d'atteindre par un résumé sec et tardif de Proclos, dans son commentaire de la *République* de Platon[1], et par une analyse, à la fois plus ample et plus ancienne, de Porphyre, aux chapitres 21 et 22 du *De Antro Nympharum*. Nos deux auteurs concordent pour attribuer à Nouménios la détermination des points extrêmes du ciel, le tropique d'hiver, sous le signe du Capricorne, le tropique d'été, sous celui du Cancer, et pour définir, évidemment d'après lui, et d'après les « théologiens » qu'il cite[2] et qui lui ont servi de guides, le Cancer et le Capricorne, comme les deux portes du ciel. Soit pour descendre dans la génération, soit pour remonter à Dieu, les âmes devaient donc nécessairement franchir l'une d'elles.

Selon Proclos, Nouménios les aurait étroitement spécialisées : par la porte du Cancer, la chute des âmes sur la terre ; par celle du Capricorne, l'ascension des âmes dans l'Éther[3]. Chez Porphyre, au contraire, il est dit seulement que le Cancer est au Nord et favorable à la descente, le Capricorne, au Midi, et favorable à la montée[4], de sorte qu'au lieu d'être strictement assujetties au « sens unique », les âmes auraient conservé, tant à l'aller qu'au retour, une certaine liberté de circulation. Il est difficile, en l'absence de l'original, de dégager de ces

1. Procl., *In remp.*, II, p. 128 Kroll.
2. Porph., *De antro nymph.*, 22.
3. Procl., *loc. cit.* : δύο χάσματα, τὸν αἰγοκέρω καὶ τὸν καρκίνον· τοῦτον μὲν καθόδου χάσμα τῆς εἰς γένεσιν, ἀνόδου δὲ ἐκεῖνον.
4. Porphyre, *De antro nymph.*, 22.

allusions divergentes la véritable doctrine de Noumé-nios[1], mais il ressort du contexte de Porphyre que, même exposée sous la forme la plus élastique, elle resterait en contradiction avec celles de certains de ses prédé-cesseurs, et, notamment avec le système que des pytha-goriciens plus anciens avaient appuyé sur leur interpré-tation des vers de l'*Odyssée* où Homère a décrit la grotte d'Ithaque[2] : « Homère, note Porphyre, ne s'est pas borné à dire que cette grotte avait deux portes. Il a spécifié que l'une était tournée du côté du Nord et l'autre, plus divine, du côté du Midi et que l'on descendait par la porte du Nord. Mais il n'a pas indiqué si l'on pouvait descendre par la porte du Midi. Il a dit seulement : « c'est l'entrée des dieux. Jamais l'homme ne prend le chemin des im-mortels[3] ».

Aux termes de cette exégèse, on aperçoit, sur ce miroir de l'univers qu'est l'antre des nymphes[4], les deux portes qui se dressent aux cieux et sous lesquelles passent les âmes, et, à l'inverse du langage que Proclos prête à Nouménios, c'est celle du Nord, le Capricorne, qui fut réservée d'abord à la sortie des âmes, et celle du

1. Au second siècle, c'est peut-être la Porte du Capricorne qui l'emportait pour l'ascension des âmes ; voir, si du moins elle s'y réfère, l'inscription de Palatia, près Milet : « Admis à contempler l'Éther dès l'âge de huit ans, tu brilles au milieu des astres, te levant chaque soir près de la corne de la Chèvre ; » cf. texte, traduction et date ap. Haussoullier, *Revue de Philologie*, XXXIII, 1909, p. 7.

2. Cf. *supra*, p. 228 ; Hom., *Od.*, XIII, 102-103, II, p. 141 V. Bérard.

3. Porphyre, *De Antro Nymph.*, 20.

4. Sur la conception pythagorique des antres, cf. *supra*, p. 213 et suiv.

Midi, la plus rapprochée de la terre, le Cancer, par conséquent[1], qu'on assigna à leur retour à Dieu. Cette conception, plus vieille, sinon plus raisonnable, a guidé le ciseau des stucateurs comme elle a contraint l'architecte de la basilique[2], et les deux ouvrages par lesquels ils ont terminé la décoration de la voûte centrale, le bas-relief du Taureau et celui des Gémeaux, remplissaient l'office de deux plaques indicatrices acheminant les mystes à la porte de l'éternité. Un dernier pas, et ils vont la traverser par la pensée, en contemplant le stuc qui, au-dessus de la grande Victoire, tapisse à lui seul la coquille de l'abside et, aujourd'hui encore, attire d'emblée les regards et l'esprit des visiteurs.

C. — Le stuc majeur de l'abside.

Tout en atteste l'importance : la place qu'il occupe au sommet de l'abside, là où, « dans toutes les églises », est exposé « le sujet le plus dogmatique[3] » ; les dimensions extraordinaires de ses figures doubles ou triples de toutes les autres ; la carence d'analogies qu'on lui a vainement cherchées dans la statuaire et la peinture antiques ;

1. Porphyre, *De Antro Nymph.*, 21. Προσγειότατος μὲν ὢν ἡμῖν ὁ καρκίνος. La vérité astronomique est d'ailleurs tout autre. Que la théorie reprise par Porphyre remonte plus haut que Nouménios est certain : cf. *ibid.*, 22, la citation de Platon ; et, 23, celle de Parménide. Nous touchons là à Pythagore lui-même, cité d'ailleurs nommément au ch. 28, où Porphyre note que le Cancer et le Capricorne occupent « les pôles de la voie lactée ».

2. Cf. *supra*, p. 228.

3. Leopold, *Mélanges*, p. 180.

tout, jusqu'à la complication de sa composition et aux maladresses de sa facture, indices certains qu'en l'absence de modèles fournis par les maîtres de l'art, l'ornemaniste y réalisa strictement l'enseignement de la secte. Il domine la basilique tout entière. Il concentre et couronne le symbolisme de sa décoration. *A priori,* il détient la clef de tous ses secrets [1] ; et nul ne pourra se vanter de l'avoir comprise avant de l'avoir déterminé [2]. Or je crois pouvoir prouver [3] qu'il procède exclusivement des leçons ésotériques des pythagoriciens et qu'il résume, avec leur foi dans la vertu de leur initiation, leur espérance du salut éternel.

*
* *

Au premier plan, s'agitent les houles de la mer, qui battent un îlot au centre, des falaises aux extrémités. Sur celle de gauche, un homme est assis ; tourné vers la droite, il se cache tristement le visage dans les mains. Le reste de la scène se joue en dehors de lui, comme s'il en était banni sans retour. Au plus haut du registre, Apollon, sur les rochers de l'île, est campé comme sur un piédestal. Il brandit son arc de la main gauche et semble encourager de la voix et du geste une femme résolue à franchir coûte que coûte le bras de mer qui les sépare et à étreindre la droite secourable que le dieu lui a tendue. Entièrement drapée, le vent gonflant ses voiles au-dessus de sa tête,

1. Leopold. *loc. cit.*
2. Cumont, *R. A.*, p. 65.
3. Cf. J. Carcopino, *Revue archéologique,* 1923, II, p. 1-22.

XXIV. — LE SAUT DE SAPPHO À LEUCADE

une lyre à la main, elle ne pose déjà plus qu'un pied sur le rivage abrupt et boisé où elle se tenait tout à l'heure et d'où elle est en train, à ses risques et périls, de descendre dans la mer. Derrière elle, un Amour ailé semble la pousser doucement par la taille. En face d'elle, en avant et en contre-bas de l'île d'Apollon, un Triton se dresse, portant sa rame et soufflant dans sa conque. Au-dessous d'elle, une figure que M. Cumont a prise, d'abord pour une Sirène[1], puis pour un second Triton[2], mais que les mutilations du stuc ne permettent pas de définir avec certitude, et qui pourrait bien n'être, ni une Sirène, ni un Triton[3], émerge, à mi-corps et nue, au-dessus des flots, et déploie sous les pas de la lyricine les plis d'une large étoffe dont la courbe dessine vaguement la forme d'une nacelle.

Personne n'a douté de l'identité d'Apollon. Tout le monde, dans le solitaire de gauche, plaint le malheureux profane, cloué aux terrestres rivages par son dédain ou son ignorance de la vérité. M. Leopold[4] a comparé son attitude à celle du défunt que nous dépeint Juvénal, se désespérant, au bord du Styx, de ne pouvoir passer le fleuve infernal sur la barque de Charon, faute d'avoir, dans la bouche, la piécette requise par le sinistre nocher[5]. M. Cumont[6], suivi par Madame Strong[7] et par M. Lietz-

1. Cumont, *R. A.*, p. 65.
2. Cumont, *Rassegna*, p. 39.
3. Cf. *infra*, p. 379.
4. Leopold, *Mélanges*, p. 183.
5. Juven., *Sat.*, III, 265 et suiv
6. Cumont, *Rassegna*, p. 39.
7. Strong, *J. H. S.*, p. 109.

mann[1], en a, très heureusement, rapproché les stèles antiques où un homme, assis sur un rocher, au bord de la mer, et pareillement accablé, regarde une barque vide dériver vers les terres de félicité où il a perdu toute chance d'aborder quelque jour[2]. Cette première allégorie est d'une clarté limpide ; mais son élasticité se prête indistinctement à toutes les sectes qui rêvaient de la migration des morts au pays des Bienheureux et n'en accordaient la joie qu'à leurs coreligionnaires. Rien n'empêche que le non-initié de l'abside ait été relégué par les pythagoriciens dans la morne solitude de son exil spirituel ; mais rien, non plus, ne nous en assurerait, si la femme qui s'oppose à lui, à l'autre bout du stuc, n'avait incarné l'initiation et le salut pythagoriques.

Dès l'abord, M. Cumont y avait discerné l'allégorie de l'âme humaine qui, poussée par Éros et secourue par les Sirènes ou les Tritons, figures pythagoriciennes de l'amour divin, tenant l'heptacorde vibrante de l'harmonie des mondes, s'avance, au delà des houles de la matière imparfaite, vers Apollon, figure pythagoricienne du Soleil, qui est baigné par l'Éther, comme les Iles Fortunées le sont par les flots de l'Océan mythique. Mais, depuis, cette exégèse s'est heurtée au scepticisme de ceux qui, orientés par feu M. Densmore Curtis[3] dans une tout

1. Lietzmann, *Vorträge*, p. 68.

2. Comme l'avait deviné Usener, *Kleine Schriften*, III, p. 453. C'est le poncif du réprouvé ; cf., par exemple, l'Elpénor forclos des enfers odysséens, sur la peinture de l'Esquilin (Nogara, *Le Nozze Aldobrandine*, pl. XXIV et p. 47).

3. Densmore Curtis, *Sappho and the Leucadian leap*, dans l'*Ame-*

autre direction, ont reconnu à sa suite, en ce bas-relief énigmatique, l'illustration fidèle des vers qu'Ovide, en sa quinzième *Héroïde*, a prêtés à la poétesse lesbienne, et l'interprètent comme le saut épisodique de Sappho dans la mer de Leucade. En vérité, la coïncidence entre la description du poète et la réalisation de l'artiste est trop exacte pour qu'on ait le droit de la négliger. Mais, au lieu qu'elle ébranle l'opinion de M. Cumont, j'estime au contraire qu'elle la vérifie avec éclat et achève du coup la déroute de toutes les théories différentes.

A commencer par celles qui ont osé s'en réclamer. Par exemple, de la scène en discussion, M. Bendinelli ne retient que les figures marines qui émergent de l'agitation des ondes et servent, tout au plus, à la situer. Il en rapproche les Néréides et les Tritons qui évoquent la grande traversée sur d'innombrables sarcophages romains, et il en déduit que la Sappho de la basilique ne comporte, elle aussi, qu'une signification funéraire. Mais sa conclusion excède ses prémisses. Il ne la fonde que sur l'observation des détails les plus communs et il l'étend indûment à l'ensemble d'une composition tout à fait originale[1]. Pour nous contraindre à le suivre, ce ne sont point les Tritons et les Néréides qu'il aurait dû nous signaler dans les tombeaux auxquels il voulait identifier la basilique, mais Sappho et Apollon au milieu de ce cortège marin. Or,

rican Journal of Archaeology, XXXIV, 1920, p. 146 et suiv., suivi par Huelsen, *XX Jahr.*, p. 52, et par Rostovtzeff dans le *Times* (cf. *supra*, p. 78).

1. Bendinelli, *Bull. com.*, p. 107.

Sappho manque aux tombeaux, et il ne subsiste, de cette partie du commentaire de M. Bendinelli, qu'un louable effort pour attirer la légende de la poétesse lesbienne dans le cycle des représentations symboliques de la vie d'outre-tombe.

M. Cumont, dans la *Rassegna d'Arte*[1], M. Paribeni, en un brillant article d'*Atene e Roma*[2], y avaient tâché déjà. Mais l'on doit avouer que du point de vue auquel ces auteurs restaient placés, leur tentative ne pouvait encore réussir. Si Sappho s'est tuée par amour, en se précipitant du haut des rochers de Leucade, comment sa lamentable aventure aurait-elle pu offrir un modèle et une méditation à des pythagoriciens? Que T. Statilius Taurus ait anticipé sur la condamnation capitale qui allait l'atteindre ne suffit pas à nous détourner de l'inscrire au nombre des disciples de Pythagore : autant vaudrait prétendre qu'il ne se produit pas de suicides parmi les chrétiens et que, dans les âmes faibles, les circonstances ne l'emportent jamais sur les principes. Que certains pythagoriciens aient accrédité la version que leur maître, banni, persécuté, se laissa périr d'inanition à Métaponte[3], passe encore : cette forme en quelque sorte passive de mort volontaire, où la main de l'homme n'intervient pas ouvertement, suppose, pour ainsi dire, l'adhésion du destin et la complicité des dieux[4]. Mais le pythagorisme, dont le dogme rencontre

1. 1921, p. 39 et suiv.
2. 1920, p. 175.
3. Diogène Laerce, VIII, 40.
4. Cf. A. Bayet, *Le suicide et la morale*, Paris, 1922, p. 198 et 237.

en ce point l'idéalisme chrétien, a essentiellement converti la vie terrestre en une épreuve d'immortalité dont il ne saurait appartenir à l'homme d'abréger la durée et de rejeter le fardeau : logique avec lui-même, il a toujours interdit à ses adeptes de forcer la nature et d'attenter violemment à leurs jours[1]. Ses disciples ne pouvaient donc, sans une inconséquence qui eût confiné à l'absurde, mettre à la place d'honneur de leurs conventicules le suprême péché de Sappho ; et si vraiment, comme on n'en peut douter, c'est le saut de Leucade qu'a modelé l'artiste de notre basilique, il est impossible, ou qu'elle ait appartenu à une secte pythagoricienne, ou que le saut de Leucade y ait été compris comme une course à l'abîme et la glorification du suicide.

Or cette dernière interprétation est certainement erronée : en un mémoire clairvoyant et personnel, qui, malheureusement, s'égare vers la fin, sur la fausse piste de je ne sais quels mystères de Cotytto[2], M. Hubaux a établi, selon moi, sans réplique, que le saut de Leucade, tel qu'il est raconté dans Ovide, tel qu'il se présente en notre basilique, n'a rien à voir avec le drame d'une mort volontaire. Ici et là, c'est un rite de rénovation spirituelle que Sappho a religieusement accompli avec une sereine confiance

1. Zeller-Boutroux, *op. cit.*, I, p. 428 ; cf. Cic., *Cato*, XX, 73.
2. Les invectives d'Horace, de Juvénal et du faussaire du *Catalepton* (Cf. J. Carcopino, *Revue de Philologie*, 1922, p. 156-184) ne suffisent pas à fixer l'existence de ce culte à Rome ; et au surplus elles le localiseraient dans un tout autre quartier que celui de la Porte Majeure, aux bords du Tibre, sous l'Aventin (*Catalepton*, *Epigr.*, XIII, 23).

dans les puissances palingénésiques de la Divinité[1].

Suivant Ovide, Sappho a voulu se libérer du malheureux amour dont elle était victime. Elle est allée poursuivre à Leucade l'exorcisme qui s'accomplissait en ce lieu[2] :

Hanc legem locus ille tenet (Ov., *Hér.*, XV, 171).

Elle ne demande pas, en se plongeant dans ses eaux miraculeuses, à y disparaître à jamais. Elle écarte le présage sinistre. Elle ne veut pas mourir :

Ne sim Leucadiæ mortua crimen aquæ (*ibid.*, 180).

Elle espère que son âme renaîtra, transformée, de la mer où elle se jette avec vaillance :

Sit procul insano victus amore timor (*ibid.*, 176),

allégée des passions qui la troublent et la corrompent :

...versus amor tetigit lentissima...
Pectora (*ibid.*, 169-170).

Regardons maintenant la Sappho de la basilique : nulle agitation, nulle frayeur en son attitude. Autour de son buste, s'envole, gonflée par le vent, l'écharpe qui l'aidera

1. Hubaux, *Musée belge*, p. 15-23.

2. Chez Ovide, Sappho reçoit le conseil de se rendre à Leucade d'une naïade, près d'une fontaine sacrée que... *supra ramos expandit aquatica lotos, Una nemus* (*Hér.*, XV, 161-162). Je me demande si ces vers ne procèdent pas, comme ceux qui suivent, de la production pythagoricienne à laquelle s'est conformé le poète et si « l'arbre isolé » — *una nemus* — qui s'érige sur notre stuc n'est point la transcription plastique du même texte.

dans sa chute salutaire. Elle descend, avec calme, vers les flots d'où se dresse, soit un homme, Triton ou vent personnifié, soit une femme, une Néréide, ou plutôt une incarnation de la brise favorable qui souffle vers les célestes séjours, les voiles mollement soulevés en une courbe qui s'évase en forme de barque, comme pour la recevoir :

...Aura subito (*ibid.*, 177).

Et un Amour, qui la pousse, semble lui donner des ailes qui lui feront franchir le pas décisif :

Tu quoque, mollis Amor, pennas suppone cadenti
(*ibid.*, 179).

Cependant que, sur l'autre rive, le dieu de Pythagore, semblable à l'Apollon de Leucade qui orne les monnaies d'Épire[1], Phoibos Apollon, qu'invoquent les derniers distiques de la quinzième *Héroïde*, l'arc d'une main, l'autre tendue vers Sappho, s'apprête à l'accueillir ;

Grata lyram posui, tibi, Phœbe, poetria Sappho;
Convenit illa mihi, convenit illa tibi (*ibid.*, 183-184).

Les correspondances entre la poésie d'Ovide et les détails du bas-relief sont telles qu'elles procèdent nécessairement d'une imitation directe ou d'une influence commune. Le premier terme de l'alternative, invérifiable en soi, est, par surcroît, peu vraisemblable, si la basilique est postérieure

1. Monnaies du temps de Trajan, de Nicopolis d'Épire (cf. Friedländer, *Arch. Zeitung*, 1869, p. 103, pl. 23, 21 et Imhoof-Blumer, *Monnaies grecques*, p. 141, cités par Densmore Curtis, *loc. cit.*, p. 150).

de vingt-deux ans au moins à la mort du poète. Le second s'imposerait à nous si le pythagorisme, auquel Ovide a emprunté le thème fondamental et consacré plus de quatre cents vers de ses *Métamorphoses*[1], avait dès longtemps annexé à ses dogmes ce récit du saut régénérateur de Sappho à Leucade ; voilà de quoi, justement, je suis en mesure de fournir la preuve.

*
* *

En soi, le thème qu'implique cette version, et sur lequel se déroulent uniformément les variations du poète et celles du modeleur, s'accorde à merveille à la doctrine des pythagoriciens. Il est construit non sur le néant, où ils se refusent à sombrer, mais sur le concept, qui leur est propre, des métamorphoses qui prolongent la vie en la changeant et dont la dernière finira par l'éterniser. Il contient leur idéal entier. Il condense leur morale et leur métaphysique. Délivrée du mal qui la torture, par son abandon, à Leucade, à la volonté d'Apollon, Sappho est un exemple toujours vivant pour ceux qui cherchent, comme elle, à s'évader des chaînes matérielles de l'humanité, et, convertis à l'amour de Dieu — *versus amor* — à répondre, d'un cœur renouvelé, à son sublime appel : ἕπου θεῷ[2]. En même temps, elle incarne le rêve qui resplendit à l'horizon des vicissitudes humaines. Pour le vulgaire, Sappho est la grande poétesse qui chante sur sa lyre, la grande amou-

1. XV, 61-498.
2. Cf. *supra*, p. 177.

reuse aux prises avec le délire qui la possède. Pour l'initié, elle personnifiera l'âme de l'homme, qui, enivrée de l'harmonie des sphères et transportée par elle, vivra éternellement de cette communion divine. Pour le vulgaire, son amant n'est qu'un mortel, un Lesbien comme elle, Phaon. Mais déjà sur des œuvres grecques et étrusques, où se reflètent tant de croyances anciennes de la Grèce[1], Phaon apparaît comme une figure surnaturelle, comme un héros céleste[2]. Pour l'initié, son nom, Phaon = Φάων, le brillant, l'assimile au père de Pythagore[3], à l'Apollon solaire au sein de qui se reposeront, dans sa lumière incorruptible,

1. Cf Albizzati, *Saggi di esegesi sperimentale nelle pitture funer. dei vasi italo-greci*, dans les *Dissertazioni della Pontif. Accad. di arch.*, série II, t. XIV, 1920, p 147-232.

2. Cf. Ilberg, s. v° *Phaon*, dans *Roscherslexikon*, III, c. 2274 et Pauli, s. v° *Phaun*, *ibid.*, c. 2288. Citons surtout : 1° le cratère attique de Palerme où Phaon, d'aspect dionysiaque, ayant près de lui un laurier, est entouré de Nymphes; le revers porte Apollon et Artémis (Furtwängler, *Griech. Vasenmal.*, pl. 59); 2° l'hydrie de Populonia, où Phaon est associé à Apollon (Nicole, *Meidias*, pl. 3, 1). Voir le miroir étrusque où Eurphia (?) danse devant Phaun « di aspetto apollineo »; et un autre miroir avec Phaun, en face de deux femmes (*Bull. dell' Inst.*, 1865, p. 243).

3. Cf. *supra*, p. 174. Pythagore, qui descend de Zeus, à la fois par sa mère, Parthenis-Pythais, et par son père légal, Mnésarchos (Jamblique, *V. P.*, 4) était fils d'Apollon selon Porphyre, *V. P.*, 2 et Jamblique, *V. P.*, 5 Selon Élien, *Hist. Var.*, II, 26 et IV, 117, Pythagore était une incarnation d'Apollon. Il est probable que pour certains pythagoriciens qui tenaient leur maître pour leur Sauveur, celui-ci n'était pas seulement le prophète de Dieu (investi par la Pythie Thémistocléa, à ce que racontent Diogène Laerce, VIII, 21 et Porphyre, *V. P.*, 41), mais fils du dieu et le dieu même (Diogène Laerce, VIII, 22). Ovide à deux reprises a assimilé Phaon à Apollon : *fies manifestus Apollo* (*Hér.*, XV, 23) *Tu mihi Phoebus eris* (*ibid.* 188). Devant cette identité tombe l'objection que Phaon n'est pas représenté sur notre stuc. Il y est, au contraire, mais en Apollon.

les âmes sauvées par sa vérité. Conjecture, dira-t-on ? Non, certitude. De leur conte des amours de Phaon et de Sappho, la spéculation des pythagoriciens avait extrait des figures pour leur enseignement. Pline l'Ancien, du moins, nous l'affirme : « L'amour de Sappho pour le Lesbien Phaon ! La sotte présomption des mages et des pythagoriciens n'a su qu'inventer tout autour. *Et Phaonem Lesbium dilectum a Sappho : multa circa hoc, non Magorum solum vanitate, sed etiam Pythagoricorum* »[1]. On peut être surpris que personne n'ait encore fait état de ce texte primordial perdu au milieu de fiches de botanique. On se demandera, sans doute, par quels artifices et quels détours les pythagoriciens, entraînant Sappho jusqu'à Leucade, l'ont embauchée au service de leur religion[2]. On devra surtout confesser que, non seulement le témoignage de Pline aidera sans doute l'historien de la littérature à débroussailler les fictions qui s'em-

1. Pline, *N. H.*, XXII, 20. Pour Pline, la magie combine les données de la médecine, celles de l'astronomie et les pratiques de la religion. D'après lui, Orphée fut, en Occident, le propagateur de cette science où Pythagore a excellé (*N. H.*, XXX, 1 et suiv.).

2. Le dernier paragraphe de la notice de Suidas sur le saut de Sappho, tiré par le lexicographe d'une tout autre source que les précédentes, vient, à n'en pas douter, des mythes pythagoriques. M. Th. Reinach écrivait, avec autant d'esprit que de clairvoyance : « Le fameux Phaon ne doit probablement l'honneur d'avoir vu son nom associé à celui de Sappho qu'au contresens d'un interprète pressé » (*C. R. Ac. Inscr.*, 1912, p. 772). Les derniers mots seuls sont à changer : le contresens venait d'un interprète pythagoricien, et il était savamment concerté. Mais, c'est le cas de le dire, Phaon, hypostase d'une épithète, n'est qu'un mythe solaire. Et la Sappho historique est morte à Lesbos (Ov., *Am.*, II, 18, 34 ; *Anth. Pal.*, VII, 19 et 27). J'aurai d'ailleurs à revenir ailleurs sur tous ces points.

mêlent à l'histoire de Sappho, mais que, tout de suite, il décide du pythagorisme de la basilique, en élucidant la source de son symbole majeur. Qui sait même si Pline, en insérant cette brève digression dans son énumération des propriétés de l'herbe aux cent têtes, ne songeait pas à notre monument et à ses avatars tout récents ? La phrase où il englobe mages et pythagoriciens rend le même son que la phrase de Tacite sur les superstitions reprochées à T. Statilius Taurus[1] et semble sortir de la formule stéréotypée que Suétone, copié par saint Jérôme, accole aux noms des proscrits du pythagorisme, Anaxilaos de Larissa et P. Nigidius Figulus lui-même, exilés tous deux en tant que « mages et pythagoriciens »[2].

Au surplus, et quoi qu'il en soit, le symbole pythagorique de Sappho à Leucade, tourné en dérision par Pline, a été accueilli par Ovide, et il rayonne au fond de la basilique de la Porte Majeure. Après bientôt deux mille ans, les idées qu'il traduisait pour les pythagoriciens qu'elle abrita, l'idée d'une régénération sacramentelle et morale qui transforme les initiés, celle de l'éternité bienheureuse dont ils jouiront dans l'île du soleil, après une suprême métamorphose, l'illuminent encore de leurs tremblantes clartés.

1. Tac., *Ann.*, XII, 59. Cf. *supra*, p. 66.
2. Saint Jérôme, *Chron.*, ol. 188, 1 : *Anaxilaus... Pythagoricus et Magus Urbe et Italia pellitur* ; *ibid.*, ol. 184, 1 : *Nigidius... Pythagoricus et Magus in exilio moritur.*

Conclusion.

Ainsi, dans l'instant même où les visiteurs achèvent le tour de la basilique souterraine et viennent de comprendre le bas-relief où s'arrête, comme à une conclusion, la suite de ses décors, l'archéologie a fini d'accomplir sa tâche. Aux indices que l'érudition avait tirés de l'âge, de l'emplacement, du plan, de l'orientation du monument, à tous ceux que lui avaient apportés en foule tant de stucs où de vieux mythes, usés par les âges, reprennent lustre et vigueur au contact des spéculations pythagoriciennes, s'ajoute maintenant l'éclatante confirmation d'une image qui est la pièce maîtresse de la décoration et qu'on ne saurait expliquer sans recourir à elles.

La preuve est là, irrécusable et péremptoire, que cette religion de Pythagore, dont quelques textes, trop rares, hélas ! elliptiques et décousus, nous avaient appris l'existence à la fin du premier siècle avant notre ère, possédait, dans la Rome impériale du règne de Claude, une église, avec tout ce que ce mot comporte de piété et de discipline, d'effusions mystiques et d'organisation matérielle, de dogmes et de symboles, d'enthousiasme et de liturgie. Et de ce fait, établi désormais sur une base qui semble inébranlable, découlent les plus grandes conséquences, et elles intéressent à la fois l'histoire de l'art et de la littérature antiques, l'évolution dissolvante de la mythologie et du paganisme et jusqu'à la composition des for-

ces qui, coalisées au service de la foi chrétienne, en déploieront le triomphe dans un monde renouvelé. Mais il ne saurait être question de les suivre ici, et nous n'en mesurerons utilement la portée que si, continuant d'étudier les monuments de Rome récemment découverts, nous savons recueillir, chemin faisant, les leçons complémentaires qu'ils comportent et toutes les traces qu'y a laissées cette action silencieuse et profonde.

ADDENDUM

M. Cumont, dont l'amitié consentit à lire la mise en pages du présent volume, me signale deux passages d'Aristide Quintilien, qui avaient échappé à mes recherches, mais non à ses lectures. Ils renforcent l'interprétation pythagoricienne que j'ai proposée, p. 278 et suiv., des stucs de la basilique relatifs au jugement et au supplice de Marsyas.

Le premier, *De Musica*, II, 18, p. 65 Jahn, est ainsi conçu :

Ταῦτα γὰρ δὴ καὶ τὸν μῦθον ἐνδείκνυσθαί φασι τὸν Μαρσύου, τὰ 'Απόλλωνος ὄργανα τε καὶ μέλη προτιμήσαντα. Τὸν μὲν γὰρ Φρύγα τὸν κρεμασθέντα ὑπὲρ ποταμοῦ ἐν Κελαιναῖς ἀσκοῦ δίκην τὸν ἀέριον καὶ πλήρη πνευμάτων καὶ ζοφώδη τυγχάνειν τόπον, ὑπεράνω μὲν ὕδατος ὄντα, τοῦ δὲ αἰθέρος ἐξηρημένον, τὸν δὲ 'Απόλλωνα καὶ τὰ ὄργανα τούτου τὴν καθαρωτέραν οὐσίαν καὶ αἰθέριον καὶ τὸν ταύτης εἶναι προστάτην.

Ainsi le flûtiste et le lieu de son supplice symbolisent le monde sublunaire, exclu de l'Éther, où règnent les tempêtes et les ténèbres. Au contraire, le lyricine Apollon représente une essence plus pure, l'Éther placé sous sa protection.

Or cette allégorie d'Aristide Quintilien se greffe sur une exégèse dont il nous révèle la source un peu plus bas.

De Musica, II, 19, p. 66, Jahn, on lit : ἀπορριψαι τὴν θεόν (Athèna) φασι τοὺς αὐλοὺς ὡς οὐ πρόσφορον ἡδονὴν ἐπιφέροντας τοῖς σοφίας ἐφιεμένοις.... οἷον δὴ καὶ τὸν Μαρσύαν παρεισήγαγον, ὃν παρ' ἀξίαν σεμνύοντα τὴν αὐτοῦ μουσικὴν δίκη μετῆλθεν· οὗ τὰ ὄργανα τοσοῦτον ἐλέλειπτο τῶν 'Απόλλωνος, ὅσον οἵ τε χειρώνακτες καὶ ἀμαθεῖς ἄνθρωποι τῶν σοφῶν καὶ αὐτὸς ὁ Μαρσύας τοῦ 'Απόλλωνος. Ταῦτα καὶ Πυθαγόραν συμβουλεῦσαι τοῖς ὁμιληταῖς αὐλοῦ μὲν αἰσθομένοις ἀκοὴν ὡς πνεύματι μιανθεῖσαν ἀποκλύζεσθαι, πρὸς δὲ τὸ λύριον ἐναισίοις μέλεσι τὰς τῆς ψυχῆς ἀλόγους ὁρμὰς ἀπαθαίρεσθαι.

Toute la doctrine que j'ai reconstituée plus haut est ici résumée. Athèna a rejeté loin d'elle la flûte parce que cet instrument ne procure

à ceux qui cherchent la sagesse que des joies inférieures. Et pareillement Marsyas a été puni pour en avoir vanté la musique à l'excès. Son instrument le cède en effet à celui d'Apollon, autant que les artisans et les ignorants aux philosophes et aux sages et Marsyas à Apollon lui-même. Et c'est pourquoi Pythagore recommandait à ses disciples d'effacer par des lustrations la souillure que leur avait infligée le son de la flûte, et au contraire de purifier leur âme de ses désirs déraisonnables au son décent de la lyre.

Aristide Quintilien a probablement écrit au second siècle de notre ère (*P. W.*. II, c. 895); mais le symbolisme et l'enseignement pythagoriques dont il se fait l'interprète s'élaborèrent dans des sectes qui remontent peut être aux IVe et Ve siècles avant notre ère, si l'on en retrouve un écho dans le passage cité, p. 135, de Xénophon. Et cette doctrine spécifiquement pythagoricienne, que le mythographe du Vatican (cf. p. 279, n. 7) a attribuée à Orphée et à Hermès Trismégiste, justifie, en l'expliquant, la place que tient, dans les stucs de la basilique, la figure du musicien manqué, du myste incomplet et souillé que les pythagoriciens dénonçaient en Marsyas.

*
* *

J'ai à cœur, en terminant, d'adresser mes meilleurs remerciements à mon collègue M. Jean Bayet et mon ancien élève, M. Pierre Wuilleumier, qui ont bien voulu m'aider dans la correction des épreuves; et surtout d'exprimer à mon éditeur, Mademoiselle Choureau, et à sa collaboratrice, Madame Chavanon, ma profonde gratitude pour l'admirable soin qu'elles ont donné à la présentation de ce volume.

APPENDICE

I. — Bibliographie.

Une publication intégrale de la basilique de la Porte Majeure est en préparation. Elle sera éditée, par les soins de M. G. Bendinelli et sous les auspices de l'*Accademia dei Lincei*, dans les *Monumenti dei Lincei*, avec les photographies des stucs, qui ont été prises par le service photographique du *Ministero della Pubblica Istruzione*, et dont une partie seulement a jusqu'ici été librement communiquée et reproduite.

En attendant cette grande publication, la découverte de 1912 a donné lieu à un grand nombre d'études cursives ou fragmentaires. Elles sont énumérées ci-après dans l'ordre alphabétique des noms de leurs auteurs. Les plus souvent citées dans le corps du volume sont suivies des abréviations par lesquelles elles y sont indiquées.

1. ASHBY (TH.), note insérée dans le *Times* du 15 janvier 1920.
2. ASHBY (TH), *Recent excavations in Rome*, dans le *Journal of the Royal Inst. of Brit. Architects*, 3e série, XXIX, 1922, p. 18.
3. ASHBY (TH.), *Where the Roman Followers of a secret sect worshipped?* dans *The Sphere*, 31 mai 1924.
4. BAGNANI (G.), *The subterranea Basilica at Porta Maggiore*, dans le *Journal of Roman Studies*, IX, 1919, p. 78-85.
5. BENDINELLI (GOFFREDO), *Il mausoleo sotterraneo altrimenti detto Basilica di Porta Maggiore*, dans le *Bullettino della Commissione archeologica Comunale*, 1922 (1923), p. 85-126 = Bendinelli, *Bull. Com.*
6. BLINKENBERG (C.), *Den underzodiske Basilisca ved Porta Maggiore*, dans *Arkitekten*, XXIV (30 nov. 1922), p. 277-296 (ne m'a pas été accessible).

7. VAN BUREN, note dans *The Yearswork in classical Studies*, 1917, p. 6-8.

8. CARCOPINO (JÉRÔME), *Encore la basilique de Porta Maggiore*, dans la *Revue Archéologique*, 1923, 2, p. 1-22.

9. CUMONT (FRANZ), *La basilique souterraine de la Porta Maggiore*, dans la *Revue Archéologique*, 1918, 2, p. 52-73 = Cumont, *R. A.*

10. CUMONT (FRANZ), *La basilica sotterranea presso Porta Maggiore a Roma*, dans la *Rassegna d'Arte*, 1921, p. 37-44.

11. DENSMORE CURTIS, *Il rilievo nell' abside del monumento sotterraneo fuori Porta Maggiore*, dans les *Dissertazioni dell' Accademia pontificia di archeologia*, XV, 1921, p. 311-312 (en date du 22 janvier 1920).

12. DENSMORE CURTIS, *Recent archeological discoveries*, dans *Art and Archaeology*, IX, 1920, p. 270-272.

13. DENSMORE CURTIS, *Sappho and the Leucadian Leap*, dans *American Journal of Archaeology*, 2e série, XXIV, 1920, p. 146-150.

14. VON DUHN, note dans l'*Arch. Anzeiger*, 1921, p. 102-104.

15. GATTI et FORNARI, *Brevi notizie relative alla scoperta di un monumento sotterraneo presso Porta Maggiore*, dans les *Notizie degli scavi*, 1918, p. 30-39 (Gatti) et 39-52 (Fornari) = Gatti (ou Fornari), *Notizie*.

16. GIOVANNONI, *Nuovi contributi allo studio della genesi della basilica cristiana*, dans les *Dissertazioni dell' Accademia Pontificia romana di archeologia*, XV, 1921, p. 111-134.

17. HUBAUX (JEAN), *Le Plongeon rituel* (étude du bas-relief majeur de la basilique), dans le *Musée Belge*, XXVII, 1923, p. 1-81.

18. HUELSEN (CHR.), *Das Grabmal des Antinous*, dans la *Philologische Wochenschrift*, 1919, p. 259-262.

19. HUELSEN (CHR.), *Die Ausgrabungen in Rom*, dans le *XX Jahrhundert*, III, 3, 29 janvier 1921, p. 48-51.

20. KERÉNYI, *Der Sprung vom Leukasfelsen, zur Würdigung des unterirdischen Kultraumes von Porta Maggiore in Rom*, dans l'*Archiv für Religionswissenschaft*, XXIV, 1926, p. 61-72.

Je regrette de n'avoir connu ce travail, qui vient de paraître et m'a été indiqué par M. Cumont, qu'après la mise en pages du présent volume. L'auteur, qui a utilisé, outre le mémoire de HUBAUX (n° 17), celui d'EITREM, *Der Leukassprung und andere rituelle Sprünge* (Λαογραφία, VII, 1922) et le mien propre (n° 8), dénie toute importance au texte, selon lui « problématique », de Pline, et se refuse à admettre

que la basilique soit pythagoricienne par la raison qu'à son avis les pythagoriciens ne pratiquaient pas de sacrifices sanglants. J'ai répondu par avance à cette objection ; cf. *supra*, p. 234 et suiv.

21. LANCIANI (R.), *Il santuario sotterraneo recentemente scoperto ad Spem Veterem*, dans le *Bullettino della Commissione archeologica comunale*, 1918, p. 68-89 (résumé dans l'*Illustr. London News* du 13 mars 1920) = Lanciani, *Bull. Com.*

22. LEOPOLD (R.), *De onderaardsche Basilica te Rome*, dans les *Mededeelingen van het Nederlandsch historisch Instituut te Rome*, I, 1921, p. 69 et suiv. (Ne m'a pas été accessible ; mais résumé par G. Bendinelli dans le n° du 30 novembre 1922 de la *Tribune*, ce travail a été aussitôt après adapté en français ; voir le n° suivant).

23. LEOPOLD (R.), *La basilique souterraine de la Porta Maggiore*, dans les *Mélanges d'Archéologie et d'histoire*, publiés par l'Ecole française de Rome, XXXIX, 1921 (paru en 1922), p. 165-192 = Leopold, *Mélanges*.

24. LUGLI, note dans le *Bullettino dell' Associazione archeologica romana*, 1918, p. 67.

25. LUGLI, *Due recenti studi sulla basilica sotterranea della via Prenestina in Roma*, dans la *Rivista di Architettura ed arti decorative*, I, 1921, p. 209.

26. LIETZMANN (H.), note dans l'*Arch. Anzeiger*, 1924, p. 348-351 = Lietzmann, *Anzeiger*.

27. LIETZMANN (H.), dans les *Vorträge* de la *Bibliothek Warburg*, 1922-1923, 1ter Teil (paru chez Teubner en 1924), p. 66-70 = Lietzmann, *Vorträge*.

28. NOCK, *The historical importance of cult-associations*, dans *The classical Review*, 1924, p. 105-109.

29. NOCK, *Notes on beliefs and myths*, dans le *Journal of Hellenic studies*, XLVI, 1926, p. 47-53. Hors le début de la première page et la fin de la dernière, tout le travail est relatif à des représentations mythologiques de la basilique.

30. PARIBENI (ROBERTO), *Culti e religioni in Roma imperiale secondo recenti scoperte archeologiche*, dans *Atene e Roma*, 1920, p. 169-183.

31. REINACH (SALOMON), *Une grande découverte dans la banlieue de Rome*, dans la *Revue Archéologique*, 1918, I, p. 185-188.

32. RICCI (CORRADO), *Tempio di culto recondito nelle vicinanze di Roma*, dans l'*Illustrazione Italiana*, n° du 17 mars 1918, p. 212-213.

33. RICCI (CORRADO), *Di un antico edificio scoperto presso la stazione ferroviaria di Roma*, dans les *Rendiconti della R. Accademia dei Lincei*, XXVII, 1918, p. 22-25.

34. ROSTOVTZEFF (M.), lettre parue dans le *Times* du 28 août 1923.

35. STRONG (MRS EUGÉNIE), note dans le *Times* du 15 novembre 1917.

36. STRONG (MRS EUGÉNIE), note dans le *Times* du 14 novembre 1918.

37. STRONG (MRS EUGÉNIE), note dans *Wonders of the Past*, XXIV, 1, n° du 12 février.

38. STRONG (MRS EUGÉNIE) [avec la collaboration de MISS NORAH JOLLIFFE], *The stuccoes of the underground basilica near the Porta Maggiore*, dans le *Journal of Hellenic Studies*, XLIV, 1924, p. 65-111 = Strong, *J. H. S.*

39. WADSWORTH (MISS), *Stucco reliefs of the first and second centuries extant in Rome*, dans les *Memoirs of the American Academy*, Rome, 1924, p. 9-102.

A côté de ces articles, mémoires, notes et travaux, directement ou indirectement consacrés à la basilique de la Porte Majeure, il convient de mentionner les livres qui, postérieurement à ceux de Lobeck, de E. Zeller et de Schmekel, ont rénové, surtout en ces dernières années, notre connaissance de l'orphisme, du pythagorisme et du néo-pythagorisme. Je me bornerai à indiquer ici ceux dont je me suis le plus souvent servi.

a) Sur l'orphisme, la documentation a été réunie par OTTO KERN, *Orphicorum Fragmenta*, Berlin, 1922 (= Kern, *Orph. fr.*); et l'on trouvera une bonne mise au point dans A. BOULANGER, *L'orphisme*, Paris, 1925.

b) Sur le pythagorisme primitif, on consultera avec fruit les chapitres qui le concernent dans les histoires de la philosophie ancienne récemment parues en France, notamment la *Pensée grecque* de L. ROBIN, Paris, 1924, le tome I de l'*Histoire de la philosophie* d'E. BRÉHIER, Paris, 1926, et le tome I^er^ des *Lettres à Zoè*, de M. SALOMON REINACH, Paris, 1926; et surtout le livre, solide et brillant, de ROSTAGNI, *Il verbo di Pitagora*, Turin, 1924.

c) Sur l'évolution du pythagorisme, j'ai souvent utilisé les travaux de M. Delatte :

1. *Études sur la littérature Pythagoricienne*, Paris, 1915 = Delatte, *Études*.

2. *La vie de Pythagore, de Diogène Laerce*, Bruxelles, 1922 = Delatte, *Vie de Pythagore*.

3. *Essai sur la politique pythagoricienne*, Paris, 1922 = Delatte, *Essai*.

Il y a beaucoup à prendre dans le court volume de M. Méautis, *Recherches sur le Pythagorisme*, Neuchâtel, 1922 (= Méautis, *Recherches*), et je regrette de n'avoir pu connaître la thèse, présentement sous presse, de M. Isidore Lévy, sur les sources et la formation de la légende de Pythagore.

Le pythagorisme romain a été injustement délaissé. Je ne vois guère à citer que Alberto Gianola, *La Fortuna di Pitagora presso i Romani, dalle origini fino al tempo di Augusto*, Catane, 1921 ; du reste, ce livre ne dispense de se reporter, ni à l'édition, beaucoup plus ancienne, des fragments de P. Nigidius Figulus : *P. Nigidii Figuli operum reliquiae collegit emendavit enarravit* A. SWOBODA, Vienne, 1889 (= Swoboda), ni à certaines notes de la monumentale *Storia critica di Roma*, d'E. Pais, pleines de substance et de pénétration.

Sur les croyances d'outre-tombe dans l'antiquité romaine, le beau livre de M. Franz Cumont, *After Life in Roman Paganism*, Newhaven, 1922 (= Cumont, *After Life*), dispense presque de recourir aux travaux antérieurs, si nombreux et estimables qu'ils soient.

Enfin mon ancien élève, M. Boyancé, membre de l'École française de Rome, a soumis à l'Académie des Inscriptions les éléments d'un mémoire sur le culte des Muses, dont l'analyse a été publiée dans les *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions*, 1926, p. 114. Aux termes de ce résumé, les principales recherches de M. Boyancé ont porté sur la pénétration à Rome des doctrines orphiques et pythagoriciennes, et il a conclu de l'examen des stucs de la basilique de la Porte Majeure que, dédiée aux nymphes et aux Muses, elle avait été fondée en rapport avec l'usage où ont été certaines sectes philosophiques de consacrer à leur chef défunt et héroïsé un sanctuaire où l'on célébrait à la fois son culte et celui des Muses. Je ne fais de réserves que sur la dernière partie de cet essai de démonstration : tout bon disciple de Pythagore est aussi un nourrisson des Muses (cf. *supra*, p. 255), mais la part des Muses et des nymphes est trop restreinte dans la basilique pour qu'elle leur ait été spécialement consacrée ; et, quoi qu'on pense des *heroa* (cf. *supra*, p. 91), rien ne rappelle ici la personnalité d'un chef d'école devenu le héros du lieu. Pour le surplus, je ne puis que me féliciter de l'adhésion de M. Boyancé à des idées au progrès desquelles il voulut bien m'assurer que mon mémoire de 1923 (v. nº 8) n'est pas demeuré étranger.

II. — Index.

a) Noms géographiques, historiques et mythologiques.

Abaris, p. 300, 357.
Achéron (l'), p. 101, 147, 266.
Achille, p. 83, 96, 101, 126, 297, 333.
Admète, p. 100, 362, 363.
Aegyptiades (les), p. 281, 284, 291.
Aegyptos, p. 281, 282, 284.
Æmilii Mamerci (les), p. 183.
Agamemnon, p. 96, 101, 141.
Agavè, 137, 138, 275, 278.
Aglaophamos, p. 179.
Agrippine, p. 47, 65, 69, 70, 73.
Aithiops, p. 299.
Aithra, p. 352.
Ajax, p. 345.
Alceste, p. 100.
Alcibiade, p. 279, 280.
Alexandre d'Abonotichos, p. 194.
Alexandrie, p. 32, 63, 350.
Amalthée, p. 302.
Amastris, p. 136.
Amazone, p. 128, 129.
Ammon, p. 39, 296, 301-304, 307.
Amorgos, p. 270.
Amour, p. 233, 295, 373; v. Éros.
Amphissa, p. 363.
Anaxilaos de Larissa, p. 205, 206, 383.
Anaximène, p. 164.
Anchise, p. 275, 337.
Andanie, p. 177.
Andromède, p. 305, 329.
Anicii (les), p. 100.
Anio Novus, p. 18.
Anio Vetus, p. 68.
Annia Regilla, p. 320.
Anselme (saint), p. 175.
Antinoüs, p. 83.
Antiphilos, p. 328.
Antoine, p. 197.
Antonia, p. 46.
Antonin-le-Pieux, p. 35, 40, 46, 108.
Antonins (les), p. 32, 213.
Anzio, p. 77.
Aphareus, p. 110.
Aphrodite, p. 172, 249, 295, 297, 334, 337, 353.
Apollon, p. 96, 100, 126, 133-135, 139, 141, 147, 158, 172, 173, 238, 278-280, 295, 298-300, 322, 327, 362, 365, 367, 372-375, 379-381.
Apollon de Claros, p. 239.
Apollon Esubios, p. 239.
Apollon Gennètor, p. 235.
Apollon Hyperboréen, p. 300.
Apollon Pythien, p. 173.
Apollonius de Tyane, p. 194, 241.
Appius Claudius Cæcus, p. 182.
Aqua Appia, p. 72.
Aqua Claudia, p. 18, 72.
Aquilée, p. 142.
Archytas, p. 182, 286.
Arès, p. 172, 249, 269, 324.
Argonautes, p. 297, 327, 329, 330, 357.
Argos, p. 281, 282, 288, 346, 351.
Ariane, p. 97, 109, 128-131, 155.
Arimaspes, p. 38, 296, 299-302, 307.
Aristéas, p. 300.
Aristée, p. 126.
Arpinum, p. 91.
Arruntii (les), p. 21, 29, 38, 40, 41.
Artémis, p. 97, 140, 141, 172, 176, 269, 277, 322, 340, 341, 356, 381; v. Diane.
Artémis Taurique, p. 342.
Asclèpios, p. 126, 140.
Asinius Pollion, p. 203.
Astarté, p. 48.
Athèna (Minerve), p. 70, 96, 133, 141, 143-147, 159, 256, 280, 282, 321, 329, 342-345, 351, 354, 355.

Athèna Ilienne, p. 352.
Athènes, p. 294, 346, 350.
Atistia, p. 21.
Atlas, p. 307.
Atrides (les), p. 100.
Attis, p. 49-51, 83, 123, 134, 154, 309, 315-318, 333.
Augè, p. 343.
Augias, p. 145.
Auguste, p. 30, 41, 47, 63, 72, 108, 130, 140, 200, 205, 206.
Aulis, p. 340.
Aurélien, p. 18, 21, 68, 73
Bacchantes, p. 109, 123, 138, 156.
Bacchus, p. 61, 98, 109, 130, 137, 157, 158, 174, 302, 304.
Baies, p. 77.
Barberini (les), p. 58.
Bélier, p. 367.
Benvenuto Cellini, p. 35.
Bibiane (sainte), p. 72.
Bouffon, p. 115.
British Museum, p. 57, 63, 126, 325.
Bufalini, p. 58.
Bulla Regia, p. 77, 82.
Cabires, p. 364.
Calchas, p. 140, 141.
Caligula, p. 38, 48.
Callicles, p. 285.
Calliope, p. 170.
Cancer, p. 367, 369, 371.
Capitole, p. 239.
Capricorne, p. 369, 370, 371.
Carnéade, p. 187, 188.
Carthage, p. 32.
Caryatide, p. 36, 38, 44, 217.
Cassandre, p. 345.
Castel Gandolfo, p. 32.
Castor, p. 111, 364, 365, 368.
Catacombes, p. 307.
Catilina, p. 196, 203.
Catiliniens (les), p. 22.
Caton le Censeur, p. 186.
Cébès, p. 192, 265, 287.
Cerbère, p. 170.
Cercops, p. 181.
Cérès, p. 97; v. Dèmèter.
César, p. 22, 41, 181, 192, 195, 197, 198, 200, 205.
Cestius, p. 40, 203.
Céthégus, p. 197.
Champs Élysées (les), p. 101, 107, 266, 301.
Charitè, p. 98.
Charon, p. 373.
Chien, p. 92, 97, 237-242.
Chiron, p. 83, 126-128, 322, 327, 329.
Chrysothémis, p. 301.
Cigogne, p. 276.
Cithéron (le), p. 138, 158, 278.
Claude, p. 18, 19, 27, 29, 30, 46, 47, 50, 51, 62-65, 70, 72-74, 203, 206, 385.
Clytemnestre, p. 96.
Cnossos, p. 53, 312.
Cocyte (le), p. 266.
Commode, p. 47.
Concorde (la), p. 135.
Constantia, p. 147.
Corbulon, p. 46.
Corne d'Hespéros (Promontoire du Couchant), p. 302.
Cornelius Celsus, p. 192.
Coronis, p. 126.
Cotytto, p. 377.
Crète, p. 32, 366.
Cronios, p. 227.
Crotone, p. 162-164, 168, 176, 178, 181, 182, 190, 247, 255, 286, 294, 295, 330.
Cybèle, p. 49, 50, 134; v. Grande Mère.
Cyclopes, p. 362.
Cyniques (les), p. 343.
Cyrène, p. 126.
Danaïdes, p. 83, 121, 132, 234, 275, 280-282, 284, 288-291, 323.
Danaos, p. 281, 284, 289.
Dardanos, p. 346.
Délos, p. 32, 234, 239.
Delphes, p. 132, 282.
Dèmèter, p. 42, 67, 106, 107, 145, 155, 159, 249, 326.
Démophon, p. 350, 352.
Démosthène, p. 125.
Diane chasseresse, p. 11, 97.
Diane-Hécate, p. 97, 342.
Dicéarque de Messène, p. 264.

Didymes, p. 267, 269.
Dioclétien, p. 212.
Diodote, p. 191.
Diomède, p. 346, 348-353.
Dionysos, p. 96, 105, 106, 108, 109, 125, 127, 129, 136, 137, 139, 141, 155, 157-159, 170, 171, 181, 249, 257, 278, 299, 301, 311, 312, 315, 323.
Dioscures (les), p. 110, 111, 159, 176, 232, 330, 337, 358, 364.
Discorde (la), p. 271.
Domitia Lepida, p. 46, 66.
Domitien, p. 32, 40, 46, 70.
Domouzi-Thamouz, p. 312.
Éden (l'), p. 108, 303.
Égérie, p. 185.
Égisthe, p. 96.
Élagabal, p. 20.
Électre, p. 96.
Élée, p. 178.
Éleusis, p. 50, 106, 107, 145, 154, 155, 283, 326, 329.
Éleutherne, p. 222.
Elpénor, p. 374.
Enfers (les), p. 102, 269, 278, 283, 330, 332, 335.
Éphaphrodite, p. 70, 72.
Éphèse, p. 241.
Épicure, p. 184, 187, 273.
Épiménide, p. 359.
Épitélès, p. 125.
Eratosthène, p. 289, 360.
Erginos, p. 145.
Eros, p. 83, 103, 104, 112, 374.
Érinnyes, p. 341.
Eschine, p. 125.
Esquilin, p. 65, 132, 145, 290, 333, 374.
Été, p. 367.
Éther (l'), p. 172, 196, 266, 268, 274, 292, 314, 315, 355, 360, 369, 374.
Eudoxe de Cnide, p. 245.
Euphorbe, p. 175.
Europe, p. 363, 364, 366.
Eurphia, p. 381.
Eurydice, p. 332.
Eurysacès (M. Virgilius), p. 21, 28.
Fabius, p. 201.
Farnésine (la), p. 31, 37, 38, 40, 41, 84, 85, 95.
Faunisque, p. 105.
Faunus, p. 239.
Faustine, p. 108.
Flamine, p. 239.
Flaviens (les), p. 48.
Florence, p. 142, 157, 247.
Forum, p. 135, 183, 225.
Fulvie, p. 22.
Furius Scribonianus, p. 65.
Galles, p. 51, 318.
Gallien, p. 70.
Gallos, p. 316, 318.
Ganymède, p. 34, 49, 60, 109, 111, 112, 117, 233, 324, 357-360.
Gémeaux, p. 364-368, 371.
Génie, p. 108, 111.
Génie de l'Éternité, p. 109, 112.
Glaucos, p. 329.
Gorgoneion, p. 38, 306, 308, 319.
Gorgones, p. 276, 304, 305, 307-309.
Grande année, p. 201, 265.
Grande Mère Idéenne (la), p. 49, 134, 317.
Griffons, p. 38, 42, 298-300, 302, 307.
Grotte des Nymphes, p. 228, 370.
Hadès, p. 100, 101, 132, 170, 214, 238, 266, 267, 271, 273-275, 278, 282, 284, 285, 288, 290, 291.
Hadrien, p. 46.
Harpalykè, p. 140.
Hébè, p. 145.
Hécate, p. 97, 212, 238, 268, 269, 313.
Hector, p. 333.
Hécube, p. 345.
Hélène, p. 80, 333, 334, 336-338, 344-346, 348-358.
Héphaistos, p. 129.
Héra, p. 176.
Héraclès, p. 33, 42, 83, 100, 107, 108, 127-131, 143-147, 159, 176, 232, 321, 322, 327-330, 338, 343, 344, 357, 358, 365.

Herculanum, p. 126, 134.
Hercule, voir Héraclès.
Hercule Farnèse, p. 107.
Hermès, p. 99, 100, 282.
Hermès Psychopompe, p. 83, 100, 332.
Hésione, p. 6, 62, 80, 83, 328, 329, 331, 338, 358.
Hespérides, p. 42, 107, 108, 300, 302, 307, 308, 321, 325, 330.
Hestia, p. 172.
Hilaeira, p. 111, 359.
Hippolyte, p. 83, 139, 140, 322.
Homère, p. 43, 101, 104, 184, 227, 280, 335, 355.
Honorius, p. 18.
Horti Veteris Spei, p. 20.
Hypermnestra, p. 281.
Iacchos, p. 67.
Ialysos, p. 177.
Ibicus, p. 276, 277.
Ida (l'), p. 49, 333, 337, 362.
Idas, p. 110, 111.
Igel, p. 145.
Iles des Bienheureux (ou Iles Fortunées), p. 266, 267, 293, 298, 300, 302, 308, 309, 319, 321, 368, 374.
Ilion, p. 62, 141, 331, 334, 344, 345, 348, 355.
Ion de Chios, p. 268.
Iphigénie, p. 140, 141, 322, 340-342, 344.
Iphis, p. 140.
Isis, p. 48.
Istar, p. 312.
Ithaque, p. 228, 354, 370.
Iulis, p. 177.
Jason, p. 83, 126, 324-327, 338, 357, 365.
Juba II, p. 206.
Julien l'Apostat, p. 316, 317.
Jupiter, p. 34, 239, 269, 366 ; v. Zeus.
Juventas, p. 239.
Koré, p. 67.
Kychreus, p. 155.
Laberius, p. 205.
Labicum, p. 21, 22.
Lagides (les), p. 180.
Laomédon, p. 61, 328, 362, 363, 365.
Lentulus, p. 197.
Lerne, p. 281.
Lesbos, p. 382.
Leucade, p. 375-380, 382, 383.
Leucè, p. 297, 298.
Leucippe, p. 110, 111.
Leucippides, p. 109, 111, 358, 359.
Ligorio, p. 58.
Linos, p. 238.
Livie, p. 36, 46.
Locres, p. 170.
Lollia Paulina, p. 65.
Loutrophore, p. 131.
Louvre (le), p. 57, 106, 116.
Lune, p. 269, 295, 308, 321, 356, 359, 368.
Lupercales (les), p. 239.
Lycosura, p. 177.
Lynkeus, p. 110, 111, 281.
Macron, p. 41.
Maia, p. 97.
Maison Dorée, p. 40, 72, 157.
Mantinée, p. 134.
Marc-Aurèle, p. 35, 40, 46.
Marmacos ou Mamercos, p. 183.
Mars, v. Arès.
Marsyas, p. 83, 132-134, 136, 139, 159, 275, 278, 279, 386-387.
Massimi (cardinal Camille), p. 58.
Médée, p. 324-326, 338.
Méduse, p. 38, 83, 296, 305-309, 319.
Mèn, p. 317.
Ménades, p. 36, 109, 155, 156, 158.
Ménalippè, p. 129.
Ménélas, p. 334, 347, 353, 354.
Mercure, p. 97, 269.
Messène, p. 125.
Métaponte, p. 174, 190, 376.
Milet, p. 164, 370.
Minerve, voir Athèna.
Minos, p. 129.
Minotaure (le), p. 128, 131, 329.
Mithra, p. 48, 211-213.
Mnésarchos, p. 381.
Moderatus de Gadès, p. 194, 256.

Musée, p. 301.
Musée des Thermes, p. 67, 144.
Muses, p. 123, 133, 134, 143, 159, 174, 176, 255, 278, 295, 296, 392.
Mysiens, p. 343, 344.
Mystes, p. 67, 116, 125, 129, 139, 142, 143, 157, 159, 169, 177, 227, 292, 309, 311, 314, 315, 320, 323, 330, 339, 354-357, 371.
Mystis, p. 126, 157.
Narcisse, p. 70.
Néarque, p. 186.
Nemi (lac de), p. 38, 306.
Neptune, v. Poseidon.
Néréides, p. 296-298, 375, 379.
Néron, p. 19, 30, 40, 41, 47, 50, 65, 66, 69, 70, 72, 73, 157, 194, 195, 206, 241, 310.
Nerva, p. 69.
Nicopolis, p. 379.
Nigidius Figulus, voir l'*index c*, p. 407.
Nolli, p. 58.
Nouménios, p. 194, 227, 369-371.
Numa, p. 185, 240, 263.
Numance, p. 184.
Ny-Carlsberg, p. 47.
Nymphes, p. 11, 381.
Nysa, p. 109, 302, 303.
Océan, p. 83, 266, 276, 297, 299, 300, 302, 307, 309, 320, 325, 374.
Ocnos, p. 291.
Octave, p. 22, 201.
Octavie, p. 46, 47.
Octavius, p. 200.
Olympe (l'), p. 103, 145, 172, 175, 266, 267, 273, 275, 292, 322, 359.
Olympie, p. 145.
Olympos, p. 134.
Orchomène, p. 145.
Oreste, p. 96, 100, 141, 322, 340-342, 344.
Orfitus, p. 147.
Orphée, p. 170, 179-181, 238, 282, 297, 301, 302, 322, 329-330, 332, 382.
Ottoboni (les), p. 58.
Paestum (Posidonia), p. 294.
Paezusa, p. 46.
Palatia, p. 370.
Palatin (le), p. 40, 77, 81, 95.
Pallas, voir Athéna.
Pamphila, p. 46.
Pancratii (les), p. 40, 353.
Panétius de Rhodes, p. 188.
Pâris, p. 333, 336-338, 357, 362.
Parthenis-Pythais, p. 381.
Pascal, p. 193, 194.
Pégase, p. 309.
Pélée, p. 127.
Pélias, p. 327.
Pélops, p. 346.
Penthée, p. 136, 137, 278.
Penthésilée, p. 283.
Pérac (du), p. 58.
Pergame, p. 134, 343, 345, 362.
Perroquet, p. 36, 276.
Persée, p. 305-307, 319, 329.
Perséphone, p. 110, 170, 268, 269, 295, 313, 314, 326.
Petilii (les), p. 185.
Phaon, p. 381, 382.
Phébus, v. Apollon.
Phèdre, p. 83, 139.
Phéneus, p. 125.
Philammon, p. 301, 302.
Philoctète, p. 353.
Phlionte, p. 178.
Phœnix, p. 127.
Phoibè, p. 111, 359.
Phrixos, p. 325.
Pisaurum, p. 289.
Pithécouses (les), p. 276.
Platon, p. 162, 165, 191, 219, 220.
Pléiades (les), p. 295, 300.
Plotine, p. 46.
Pluton, p. 299.
Polygnote, p. 132, 142, 282, 284, 285, 288.
Pollux, p. 111, 364, 365, 368.
Polycrate, p. 163, 254, 255.
Polyxène, p. 96, 101.
Pompée, p. 65, 190, 197.
Pompéi, p. 38, 50, 78, 95, 107, 125,

128, 139, 142, 156, 262, 315, 328, 342, 351, 352, 361, 362.
Pomponius Hylas, p. 38, 126.
Poppée, p. 40.
Populonia, p. 381.
Porcelet, p. 91, 92, 242-244.
Porte Tiburtine, p. 67-69.
Poseidon (Neptune), p. 328, 362, 363, 365, 366.
Posidonia, v. Paestum.
Posidonius d'Apamée, p. 188, 190, 195, 289.
Potidée, p. 268.
Prasiai, p. 363.
Préneste, p. 21-23.
Priamides (les), p. 337.
Priape, p. 96, 99, 212.
Prima Porta, p. 36, 109.
Priscilla, p. 97.
Prounikos, p. 357.
Pseudo-Eratosthène, p. 360.
Pygmées, p. 33, 113-116, 275-277.
Pylade, p. 341, 342.
Pylos, p. 42
Pyramide de Cestius, p. 36, 37, 40.
Pyrrhos, p. 96, 101, 175.
Pythie (la), p. 174, 183.
Quartilla, p. 212.
Rhéa, p. 302.
Rhégium, p. 178.
Robigalia (les), p. 240.
Robigo, p. 239.
Robigus, p. 239.
Rubicon, p. 200.
Rudiæ, p. 184.
Ruvo, p. 351.
Sabine, p. 46.
Sagittaire, p. 323.
Salluste, p. 203, 316.
Samos, p. 163, 215, 216, 255.
Samothrace, p. 365.
Sangaria, p. 49.
Sappho, p. 79, 375-380, 382, 383.
Saturne, p. 269.
Satyres, p. 105, 155, 233.
Scipion l'Africain, p. 184-186, 218, 251, 260, 296, 317.
Sélénè, p. 111.
Sélinonte, p. 306.
Sémélè, p. 137, 158, 278.
Sévères (les), p. 47.
Sextius, p. 191, 192.
Sextius Niger, p. 205.
Sibylle (la), p. 51.
Sidon, p. 366.
Simmias, p. 159, 192.
Simon de Samarie, p. 356.
Sirènes, p. 295, 296, 373, 374.
Sisyphe, p. 264, 273.
Smyrne, p. 241.
Socrate, p. 159, 245, 253, 279, 285-287.
Soleil, p. 269, 320, 321, 359, 368, 374, 383.
Sotion, p. 193, 194.
Sparte, p. 239.
Sphinx, p. 298.
Statilii (les), p. 21, 66, 68, 69.
Statilius Taurus, p. 29, 65-67, 69, 70, 72-74, 376, 383.
Styx, p. 373.
Subiaco, p. 19.
Summanus, p. 239.
Sybaris, p. 163, 179.
Sylla, p. 22, 32, 48.
Syracuse, p. 132.
Tagès, p. 182.
Tantale, p. 283.
Tarchon, p. 344.
Tarente, p. 170, 178, 182, 186, 279, 287, 363.
Tarquitius, p. 66.
Tartare (le), p. 102, 266, 273, 290.
Taureau, p. 364-368, 371.
Télaugès, p. 343.
Télémaque, p. 347.
Télèphe, p. 343, 344.
Telesphoris, p. 46.
Terre, p. 302, 309.
Teuthras, p. 343.
Thamouz, voir Domousi.
Thamyris, p. 301.
Théano, p. 255, 345, 350, 351.
Thèbes, p. 137, 178, 278, 286.
Thémistocle, p. 279.
Themistoclea, p. 381.
Thésée, p. 128-131, 322, 325, 328, 350, 352.

Thoas, p. 340.
Thoth, p. 310.
Thulé, p. 276.
Thurii, p. 179, 222, 294, 311-315.
Thymoitès, p. 301, 302.
Tibère, p. 38, 41, 47, 48, 63, 206.
Timée, p. 255.
Timothée, p. 51.
Titans (les), p. 127, 170, 302.
Titus, p. 18, 144.
Tityos, p. 273.
Tivoli, p. 77.
Tlépolème, p. 98.
Tmole (le), p. 133, 278.
Toison d'or (la), p. 80, 83, 365.
Torquatus (D. Iunius Silanus), p. 19, 69, 140.
Trajan, p. 46, 379.
Triptolème, p. 42, 106-108, 155, 322.
Triton (fleuve), p. 302.
Tritons, p. 297, 319, 373-375, 379.
Troie, p. 128, 333, 337, 345-347, 349, 362.
Trygée, p. 268.
Tullie, p. 91.
Tusculum, p. 91.
Tyndare, p. 334, 337, 365.
Tyrrhènos, p. 344.
Ulysse, p. 338, 344, 346-358.
Valerii (les), p. 35-40.
Vatican (le), p. 10, 57, 109, 110, 132.
Vatinius, p. 204, 261, 263.
Vénus, p. 97, 269. Voir Aphrodite.
Verseau (Aquarius), p. 360, 367.
Vespasien, p. 18, 48.
Vibia, p. 100.
Victoires, p. 38, 83, 150, 293, 294, 371.
Vieille Espérance, p. 21. Voir Horti Spei Veters.
Villa Doria-Pamphili, p. 36, 40.
Villa Item, p. 156, 157, 312.
Vincentius, p. 100.
Voie Labicane, p. 18.
Voie lactée, p. 269, 313, 314, 316, 317, 371.
Voie Latine, p. 32, 35, 40, 353.
Voie Prénestine, p. 18, 23, 67-69, 208, 223.
Volterra, p. 110.
Xénophile, p. 168.
Zagreus, p. 138, 170, 171.
Zamolxis, p. 179.
Zeus, p. 108, 111, 112, 127, 170-173, 249, 268, 271, 278, 282, 301, 328, 337, 346, 358, 362, 363, 365, 381.
Zeus Ammon, p. 304.
Zeus Soter, p. 233.
Zeuxippe, p. 343.
Zeuxis, p. 135.
Zodiaque, p. 304, 360, 366-368.
Zoroastre, p. 212, 213.

b) Noms d'auteurs modernes.

Albertini, p. 18, 149.
Albizzati, p. 381.
Altmann, p. 39.
Amelung, p. 142.
Arnim (von), p. 193.
Ashby, p. 38.
Audollent, p. 97.
Bagnani, p. 28.
Baiter, p. 251.
Bayet (Albert), p. 376.
Bayet (Jean), p. 145, 146, 376.
Bendinelli (G.), p. 13, 26, 28, 35-39, 42, 45, 54, 59, 82-87, 89, 92, 100, 105, 108-110, 112, 134, 209-211, 231, 248, 332, 340, 375, 376.
Bérard (V.), p. 104, 228, 337, 338, 346, 347, 349, 370.
Bernoulli, p. 47.
Bethe, p. 281, 334.
Bidez, p. 173, 178, 186, 213, 271, 316.
Bignone, p. 214, 271, 272.

Blümner, p. 237.
Boehm, p. 225.
Boise van Deman (Miss Esther), p. 29, 30, 41, 72.
Boissier (G.), p. 275.
Boulanger (André), p. 171, 180.
Boutroux, voir Zeller.
Boyancé (P.), p. 212, 392.
Bréhier (E.), p. 161, 164.
Breysig, p. 268, 304, 323, 365, 366.
Brillant, p. 107.
Brinkmann, p. 323.
Cahen, voir Callimaque.
Carcopino (J.), p. 50, 73, 92, 120, 147, 173, 211, 231, 239, 266, 275, 310, 317, 372, 377.
Curtis (Densmore), p. 374, 379.
Carton (L.), p. 82.
Chamonard, p. 32.
Chavannes, p. 345, 348, 349, 351.
Chevalier (Jacques), p. 289.
Ciaceri, p. 170.
Cichorius, p. 180.
Cobbet, p. 215.
Cohen, p. 246.
Colin (J.), p. 78.
Coln, p. 181.
Croiset (Maurice), p. 136, 281, 337, 341, 345.
Cumont (F.), p. 13, 28, 30, 45, 48, 49, 92, 102, 110, 116, 121, 132, 133, 143, 158, 160, 181, 190, 212, 216, 219, 248, 269, 270, 273, 274, 288, 289, 294, 295, 333, 340, 359, 360, 372-376.
Dalmeyda, p. 136, 141, 147.
Delatte, p. 102-165, 168, 173, 175-179, 182, 193, 208, 214, 217, 222, 225, 228, 230, 234-237, 244, 245, 255-257, 261, 266, 267, 269, 272, 280, 300, 335, 338, 340, 357, 359.
Diehl, p. 256, 268.
Diels, p. 111, 167, 168, 172, 238, 247, 249, 253, 257, 267, 269, 271, 285, 287, 310, 311, 320, 359.
Dieterich, p. 181, 275, 312, 313, 315, 326.
Dressler, p. 297.
Duchesne (Mgr L.), p. 259, 263.
Duhn (von), p. 78.
Durrbach, p. 132.
Eisler (R.), p. 100, 106, 335.
Eitrem, p. 140.
Ernout, p. 212.
Escher, p. 127.
Espérandieu, p. 328.
Farnell, p. 111.
Fornari, p. 13, 28, 34, 42, 66, 68, 73, 76, 132, 333, 340.
Foucart (P.), p. 107, 125.
Fougères (G.), p. 97, 134.
Frank, p. 162.
Frazer (sir James), p. 325.
Friedlander, p. 379.
Friedlein, p. 249.
Furtwängler, p. 156, 182, 306, 342, 364, 381.
Gaisford, p. 348.
Galli, p. 134.
Garrucci (R. P.), p. 144, 146, 147.
Gatti (Edoardo), p. 13, 28, 30, 208, 209, 223, 224.
Gercke, p. 285.
Gerhard, p. 363.
Giannelli, p. 170.
Gianola, p. 182.
Girard (P. F.), p. 68, 73.
Glotz, p. 246.
Gomperz, p. 140, 168.
Graillot, p. 50, 318.
Groag, p. 65.
Gsell (S.), p. 90, 301, 302, 308.
Harrison (Miss), p. 290.
Hauser, p. 290.
Haussoullier, p. 270, 370.
Head, p. 136.
Heckenbach, p. 97, 339.
Hekler, p. 47.
Helbig, p. 262, 362, 363.
Homo (Léon), p. 18, 20, 21, 73, 207.
Hubaux, p. 13, 94, 95, 128, 231, 377, 378.
Hubert, p. 262.
Huelsen, p. 77, 78, 83, 84, 344, 375.

Hultsch, p. 245.
Ilberg, p. 381.
Imhoof-Blumer, p. 379.
Jacoby, p. 213.
Jahn, p. 352.
Jolliffe (Miss), p. 13, voir Strong (Mme).
Jordan, p. 21, 72, 279.
Jordan-Huelsen, p. 20.
Kahrstedt, p. 163.
Kerényi, p. 389.
Kern (Otto). Voir *Orphée*.
Kjellberg, p. 340, 341.
Knaack, p. 360.
Krueger, p. 90.
Kurfess, p. 203.
Kuster, p. 155.
La Blanchère, p. 127.
Lagrange (R. P.), p. 51.
Lanciani, p. 13, 20, 28, 35, 45, 56-58, 62, 67, 68, 72, 92, 148, 209, 333.
Lefebvre des Noëttes, p. 43.
Legrand, p. 242.
Lejay (abbé), p. 130, 183.
Leopold, p. 13, 28, 30, 32, 39, 45, 52, 53, 59, 60, 132, 146, 179, 180, 218, 248, 294, 320, 326, 331, 332, 340, 360, 371-373.
Lessing-Mau, p. 37.
Lévy (Isidore), p. 162.
Lietzmann, p. 26, 124, 128, 333, 344, 361, 363, 373, 374.
Loisy, p. 64.
Lugand, p. 56.
Lugli, p. 13, 38, 44, 56, 68-70, 86, 100, 344.
Macchioro, p. 326.
Mâle (É.), p. 43.
Martha (Jules), p. 297.
Mau, p. 81.
Mazon (Paul), p. 268, 299.
Méautis, p. 162, 190, 194, 222, 244, 291.
Meunier (Mario), p. 136, 138, 141, 147, 194
Meyer (Ed.), p. 241, 281.
Michel, p. 177.
Miller, p. 241.
Minto, p. 48.
Monceaux (Paul), p. 276, 277.
Muller (O.), p. 186.
Mueller, p. 213.
Münzer, p. 183.
Nauck, p. 247.
Navarre, p. 297.
Neuton, p. 126.
Nicole, p. 381.
Nock, p. 159, 180, 259, 316, 326
Nogara, p. 290, 374.
Norden, p. 189, 274, 275.
Olck, p. 104.
Oldfather, p. 170.
Orth, p. 239.
Pais (E.), p. 182, 392.
Paribeni (R.), p. 13, 38, 67, 340, 376.
Pauli, p. 381.
Petersen, p. 363, 364.
Petzold, p 203.
Pfuhl, p. 96.
Picard (Ch.), p. 146, 239.
Pistelli, p. 217, 225.
Plessis (Fr.), p. 289, 336.
Pottier (E.), p. 47, 92, 104, 125, 129-131, 305.
Puech (A.), p. 127, 266, 275, 324, 325.
Reinach (Adolphe), p. 121, 282, 283, 328, 351.
Reinach (Salomon), p. 43, 63, 64, 104, 106-108, 110, 116, 126, 128, 132, 134, 135, 139, 142, 144, 145, 194, 308, 311-314, 328, 332, 333, 341, 342, 359, 361.
Reinach (Théodore), p. 382.
Reinhardt, p. 189, 194.
Richter, p. 78.
Ridgeway, p. 325.
Rizzo, p. 85, 105, 125, 156, 157.
Robert (Carl), p. 100, 139, 144, 14 301, 342.
Robin (Léon), p. 159, 162, 164-166, 174, 176, 186, 188, 192, 238, 256, 264, 288, 311.
Rochette (Raoul), p. 146.
Rohde, p. 208, 268, 290.

Rohden (von et Winnefeld), p. 38.
Rossi (De), p. 104.
Rostagni, p. 162, 167, 168, 257, 269, 287, 310, 321, 323.
Rostovtzeff, p. 77-79, 375.
Roussel (Pierre), p. 363.
Sabbadini, p. 275.
Saglio-et Pottier (Dictionnaire des Antiquités), p. 231, 242, 262, 297.
Sanctis (De), p. 180, 185.
Sauppe, p. 285.
Schmekel, p. 187-189, 195, 265, 268.
Schöblin, p. 253.
Schrader, p. 343.
Schuster, p. 285.
Schwartz, p. 173, 254.
Sittig, p. 108.
Stengel (Paul), p. 211, 238.
Stephani, p. 276.
Stoll, p. 140.
Strong (Mme), p. 13, 28, 44, 45, 47, 62, 87, 90, 94-101, 105, 107-121, 123-126, 128, 130, 132-135, 138-140, 142-145, 155-157, 248, 249, 262, 296, 320, 323, 325, 328, 332, 338, 340, 342, 361, 363, 364, 373.
Swoboda, v. Nigidius.
Tannery, p. 162.
Usener, p. 128, 374.
Vahlen, p. 184.
Vollgraff, p. 269, 311, 312.
Wadsworth (Miss), p. 28, 32, 35, 36, 38, 40, 60, 133, 343, 353.
Wagner, p. 129.
Waser, p. 281.
Weege, p. 40.
Weicker, p. 328.
Weil, p. 275.
Wellmann, p. 164, 168, 205, 206, 269.
Wiegand, p. 269.
Wilamowitz-Moellendorff, p. 167, 285.
Wilpert (Mgr), p. 103.
Winnefeld. Voir Rohden (von).
Zeller (Eduard), p. 161, 180, 245, 285, 377.
Ziegler, p. 298, 305, 306.
Zielinski, p. 51.

c) *Auteurs anciens et principaux textes cités.*

Agatharchide, p. 308.
Akousilaos, fr. 26, p. 337.
Alcméon, p. 162, 167.
fr 2, p. 168, 310.
fr. A 12, p. 168, 311.
Anaximandre le Jeune, p. 217.
Androcyde, p. 217.
Anth. Pal., II, 28, 138 et suiv., p. 343.
VII, 19 et 27, p. 382.
XIV, 1, p. 255, 294.
Apollodore,
Bibl. I, 3, 2, 1, p. 238.
II, 1, 4, 5, p. 281.
II, 1, 4, 7, p. 282.
II, 1, 5, 10, p. 281.
II, 1, 5, 11, p. 282.
II, 69, p. 145.
III, 10, 3, p. 140.
Apollonius de Rhodes, II, 509, p. 126.
Apollonius de Tyr, p. 173.
Apulée,
De Magia, XLII, p. 201, 202.
Met., VIII, 7, p. 98.
Aratos, p. 304, 365.
Arctinos,
Aethiop.,
p. 34 Kinkel, p. 297.
Ilioup., p. 49 p. 345.
p. 50 p. 346.

Aristarque, p. 349.
Aristéas de Proconnèse, p. 298, 299.
Aristide Quintilien,
De Musica, II, 18, p. 386.
II, 19, p. 386-387.
Aristippe, p. 173.
Aristophane,
Paix, 882 et suiv., p. 268.
Vesp., 350 et suiv., p. 350.
Aristophon le Comique, p. 244, 351.
Aristote, p. 162, 164, 174, 177, 230, 236, 239, 252, 264.
Mét., I, 5, 986 a, 27, p. 168.
Poét., 1459 b, 23, p. 348.
Rhét., 1401 a, 36, p. 337.
fr. 60, p. 252.
fr. 187, p. 174.
fr. 207, p. 167.
Aristoxène de Tarente, p. 182, 208, 215, 222, 226, 228, 235, 243, 245, 249, 336.
fr. 1, p. 163.
fr. 7, p. 236.
Arnobe,
Adv. Nat. III, 32, p. 318.
III, 40, p. 365.
V, 19, p. 308.
Athénée,
IV, 184 e, p. 280.
IX, 49, p. 277.
Augustin (Saint),
De Civ. Dei, V, 3, p. 201, 202.
VII, 35, p. 261, 263.
Contra Iul. Pelagian., IV, 15, 252.
Aulu-Gelle, p. 243.
N. A., IV, 11, 5-6, p. 243.
IV, 11 6, p. 246.
X, 4, 3, p. 199.
XIII, 10, 4, p. 200, 259.
XVI, 6, 12, p. 235.
XIX, 14, 3, p. 199, 202.
Axiochos, p. 288.
p. 371 E, p. 289.
Bolos de Mendès, p. 213.
Callimaque, p. 181, 323.
Ep., 48 Cahen, p. 323.
Castor de Rhodes, fr. 24 et 25, p. 269.
Cédrénus, I, 245, p. 344.
Cicéron, p. 91, 184, 196, 204, 218, 275, 317
Ad Atticum, II, 21, 3, p. 197.
XII, 12, 1; 36, 1; 37, 2, p. 91.
XII, 19, 1, p. 91.
XII, 33, 1, p. 91.
XII, 36, 1, p. 91.
XII, 37, 2, p. 91.
Ad Familiares, III, 13, p. 199.
IV, 13, p. 197.
Ad Quintum fr., I, 2, 16, p. 197.
De Amicitia, 4, 13, p. 162.
De Divinatione, p. 196.
I, 3, 5, p. 261.
I, 45, 102, p. 191.
De Finibus, V, 2, 4, p. 191.
De Legibus, I, 12, 33, p. 191, 196.
De Natura Deorum, I, 5, 10, p. 175.
I, 15, 41, p. 335.
I, 38, 107, p. 181.
II, 20, p. 201, 265.
II, 63, 159, p. 237.
II, 66, 167, p. 194.
III, 11, 28, p. 196.
De Officiis, I, 17, 56, p. 191, 196.
De Oratore, III, 34, 139, p. 287.
De Republica, I, 10, 16, p. 191.
II, 15, 28, p. 185.
VI, 11, 11, p. 256, 270.
VI, 12, 12, p. 218.
VI, 13, 13, p. 270.
VI, 14, 14, p. 270.
VI, 15, 15, p. 274.
VI, 16, 16, p. 268, 269,
VI, 17, 17, p. 269, 270.
VI, 18, 18, p. 296.
VI, 20, 21, p. 297.

VI, 22, 24, p. 201, 265.
VI, 23, 25, p. 201.
VI, 26, 28, p. 272, 275.
Dè Senectute, 11, 38, p. 186.
12, 39, p. 186.
20, 73, p. 277.
21, 78, p. 162.
Hortensius, fr. 90 Baiter, p. 251.
In Sall. resp., 5, 14, p. 202, 203.
In Vatin., 6, 9, p. 204, 205.
Pro Plancio, 9, 23, p. 22.
Pro Sulla, 14, 41-42, p. 197.
Timée, fr. 1, p. 197, 198.
fr. 12, p. 273.
Tusc., I, 12, 28, p. 270.
I, 17, 34, p. 191.
II, 10, p. 343.
IV, 1, 2-4, p. 182, 190.
V, 39, 113, p. 191.

CLAUDIANUS MAMERTUS,
De statu an., II, 7, p. 267.
II, 8, p. 192.
II, 12, p. 271.

CLÉMENT D'ALEXANDRIE,
Protrept., II, 17, 2, p. 289.
II, 17, 18, p 330.
II, 18, 1, p. 308, 327, 330.
II, 20, 1, p. 322.
IV, 47, 6, p. 346, 350.
Stromata, I, 15, 74, 3, p. 322.
III, 3, 17, p. 203, 216, 253.
IV, 19, 120, 4, p. 281.
IV, 26, 172, 3, p. 301.
V, 8, 49, 4, p. 308.
V, 8, 50, 1, p. 308.

CTÉSIAS, p. 298.

DAMASCIUS DE DAMAS,
De Principiis, I, 317, 15, Ruelle, p. 330.
II, 127, 7, Ruelle, p. 359.
II, 157, 12, Ruelle, p. 309.

DÉMOSTHÈNE,
Pro Cor., p. 313, p. 125.

DIODORE DE SICILE, p. 324.
III, 58, 8, p. 279.
III, 67, p. 302.
III, 68, p. 303.
IV, 16, p. 128.
IV, 25, p. 329.
IV, 27, p. 329.
IV, 41, p. 326, 329.
IV, 42, p. 329.
IV, 43, p. 329.
IV, 48, p. 330.
X, 9, p. 230.

DIOGÈNE LAERCE, p. 240.
II, 46, p 335.
II, 47, p. 254.
III, 6, p. 287.
III, 9, p. 287.
VI, 87, p. 343.
VIII, 1, p. 182, 183.
VIII, 3, p. 359.
VIII, 4, p. 272.
VIII, 5, p. 175.
VIII, 11, p 175.
VIII, 12, p. 234, 323.
VIII, 14, p. 175, 266.
VIII, 19, p. 229, 236.
VIII, 20, p. 175, 234-236, 243, 261.
VIII, 21, p. 173, 174, 195, 272, 335, 381.
VIII, 22, p. 260, 381.
VIII, 23, 237.
VIII, 24 et 32, p. 261.
VIII, 27, p. 269.
VIII, 30, p. 168.
VIII, 31, p. 269, 332.
VIII, 32, p. 272.
VIII, 33, p. 231, 244, 245, 260.
VIII, 34, p. 244, 318.
VIII, 35, p. 229.
VIII, 38, p. 244, 272.
VIII, 40, p. 376.
VIII, 41, p. 214.
VIII, 42 et 43, p. 345.
VIII, 43, p. 343.

DION CASSIUS,
XLV, 1, 3, 5, p. 198, 200, 201.
LX, 6, 6, p. 64.

Dion Chrysostome,
Or., XI, p. 337.
Dionysos de Rhodes, fr. 5, p. 346.
Élien,
Hist. var., II, 26, p. 174, 381.
IV, 17, p. 230.
Hist. An. XV, 39, p. 277.
Empédocle, p. 162, 213, 338.
fr. 40, p. 111
fr. 44, p. 267.
fr. 47, p. 320.
fr. 115, p. 272.
fr. 120, p. 214.
fr. 121, p. 271.
fr. 125-127, p. 272.
fr. 129, p. 270.
Ennius,
Annales, p. 184.
Agamemnon, p. 320.
Épicharme, p. 162.
fr. 22, p. 267.
Épigénès, p. 181.
Épiphane,
Panar., I, 2, 2, p. 337.
Eschyle,
Choeph., 509, p. 101.
973, p. 100.
1074, p. 100.
Eum., 48, p. 344.
781, p. 141.
Prom., 803, p. 298, 299.
fr. 43 Nauck², p. 281.
fr. 47 Nauck², p. 343.
Euboulos, p. 212.
Euripide, p. 136, 258, 334, 352.
Alk., 74-76, p. 141.
Bacch., p. 174.
26-29, p. 137.
62 et suiv., p. 147.
332, p. 139.
352, p. 155.
655 et suiv., p. 156.
861, p. 138.
971-972, p. 141.
1012-1014, p. 138.
1141, p. 137.
1142, p. 137.
1150-1151, p. 139.
1325-1326, p. 138.
Hécube, 239-250, p. 350.
Hél., 1016 et suiv., p. 314.
Hippotyte, 952 et suiv., p. 322.
Iph. Aul., 927, p. 127.
Iph. Tauride, p. 341.
Or., 1639, p. 337.
Rhésos, 501 et suiv., p. 350.
Troad., 933, p. 337.
fr. 487 Nauck², p. 268.
fr. 638 Nauck², p. 253.
fr. 833 Nauck², p. 253.
Eustathe,
Ad. Il., II, 126, p. 149.
III, 7, p. 276.
V, 6, p. 320.
IX, 485, p. 320.
Ad Od., *pr.* p. 1379, p. 354.
I, 51, p. 354.
IV, 121, p. 356.
IV, 246, p. 349.
Festus,
p. 157 M, p. 90.
p. 90 M, p. 259.
Firmicus Maternus,
De error, XV, p. 357.
Frontin, p. 69, 71.
De Aqu., 5, p. 19, 72.
20, p. 72.
76 et 87, p. 72.
Germanicus, p. 304, 323.
Grégoire de Nazianze,
Ep., 198, p. 234, 254.
Harpocration, p. 281.
Hécatée d'Abdère,
fr. 1, p. 300.
fr. 2, p. 300.
Héraclide Lembos, p. 308.
Héraclide de Pont, p. 174, 300.
Héraclite, p. 218, 335.
Hermippe de Smyrne, p. 214, 215.
Hérodote, p. 299.
II, 81, p. 178.
III, 116, p. 298.
Hésiode, p. 298, 308.
Cat., fr. 38 Kinkel, p. 127.
Cat. Gun. ap. *Pap. Ox.*, XI, nº 1358, p. 116.
Théog., 274 et suiv., p. 307.
947-949, p. 129, 309.

1002, p. 127.
Hésychius, p. 129.
Hiéroclès, p. 483 Müllach, p. 216.
Hiéronyme, p. 335.
Hippolyte,
Elenchos. I, 2, 17, p. 8, Wendland, p. 179.
V, 8, 39, p. 96, p. 107.
Histoire Auguste,
Alex. Sev., 37, p. 104.
Gall, 17, p. 70.
Homère, p. 78, 275, 283, 336, 345, 348, 349, 358.
Iliade, II, 126, p. 247.
III, 3, 7, p. 277.
IV, 302, 303, p. 345.
VII, 452, p. 362.
XI, 832, p. 127.
XIV, 247, p. 320.
XX, 230, p. 359.
XXI, 446. p 362.
Odyssée, I, 1, p. 346.
I, 4-5, p. 354.
I, 5, p. 354.
IV, 121, p. 356.
219 et suiv., p. 338.
240 et suiv., p. 347.
258, p. 356.
259-264, p. 353.
563-564, p. 295.
569, p. 337.
XI, 203, p. 359.
XI, 525, p. 304.
XIII, 101-102, p. 228.
XIII, 102-103, p. 370.
XV, 171 et suiv., p. 338.
Horace,
Ep., II, 1, 52, p. 184.
Epod., XV, 41-42, p. 297.
Odes, II, 19, 13-14, p. 130.
III, 4, 23, p. 22.
III, 11, 21 et suiv., p. 289.
IV, 7, 25-26, p. 140.
Hygin,
Astr., II, 14, p. 322.
Jamblique, p. 240, 259.
Protr., 21, p. 111 Pistelli, p. 225.
21, p. 114 Pistelli, p. 177, 217.
V. P., 4, p. 381.
5, p. 174, 381.
7, p. 173.
14 et 19, p. 260.
21 et 24, p. 323.
25, p. 359.
25 et 35, p. 235.
27, p. 215.
28, 148, 151, p. 172, 179.
40 et 45, p. 330.
45, p. 295.
50, 56, 61, 185, p. 176.
52, p. 295.
65, p. 175.
72, p. 344.
82, p. 176, 267, 296.
83, p. 230.
84, p. 233, 318.
85, p. 177, 244.
85, p. 340.
91-92 et 135, p. 174, 300.
93 et 147, p. 260.
96, p. 208, 226.
96-97, p. 221.
97, p. 222, 226, 231, 244.
97-99, p. 228.
98, p. 222, 229, 230, 232, 234, 244, 246, 247.
99, p. 257, 258.
100, p. 229.
104, p. 359.
105, p. 217, 225.
111, p. 336.
113, p. 338.
123, p. 267.
126, p. 277.
127, p. 182, 213.
135, p. 174.
146, p. 333, 345.
147, p. 261.
149, p. 261.
149-150, p. 175.
150, p. 177, 234, 235, 242.
151, p. 260.
152, p. 182, 330.
153, p. 229.

155, p. 176. 177. 229, 232, 359.
156, p. 227, 232, 314.
162, p. 165.
164, p. 336.
245, p. 273.
246, p. 177.
247, p. 249, 355.
249, p. 176.
256, p. 186. 221.
261, p. 176.
267 et suiv., p. 248.

Jamblique (Pseudo),
Theologoumena arithm., p. 14, 7; 41, 12; 49, 13 De Falco, p. 172.
p. 81, 15 De Falco, p. 287.
p. 174 De Falco, p. 256.

Jean d'Antioche, fr. 15, p. 279.

Jérôme (Saint),
Chron, ol., 183, 4, p. 202.
184, 1, p. 383.
188, 1, p. 205, 383.
195, 1, p. 192.

Justin,
XX, 4, p. 174, 359.

Justin (St),
De Monarch., 6, p. 126.

Juvénal,
Sat., II, 152, p. 102.
III, 265 et suiv., p. 373.
IV, 486 et suiv., p. 46.
VI, 505, p. 277.
VI, 560 et suiv., p. 205.
XIII, 168, p. 277.

Kypria, p. 19 Kinkel, p. 142, 297, 370.

Leschès,
Petite Iliade, p. 347, 348, 349, 355.

Liberalis, XVI, p. 277.

Lucain,
Pharsale, I, 639, p. 190 et 201.

Lucien,
Icaromenippus, p. 270.

Lucrèce, p. 290.
De nat. rer., III, 982-992, p. 273.
III, 993-1000, p. 273.
III, 1001-1008, p. 273.
III, 1006-1009, p. 288.

Lycophron,
Alex., 361 et suiv., p. 346.
658, p. 350.
1245-1249, p. 344.

Lydus,
De Mens., IV, 17, p. 359.
De Ostentis, XLV, p. 202.

Macrobe,
Sat., I, 12, 7, p. 106.
I, 21, 16, p. 368.
III, 11, 6, p. 89, 90.

Malalas, p. 212, p. 344.

Mart. Capella, VI, 694, p. 277.

Martial,
Ep., V, 29, p. 104.

Max. Tyr, VIII, 126, p. 343.

Moderatus de Gadès, p. 194, 277.

Myth. Vat., III, 10, 7, p. 279.

Nicomaque, p. 255.

Nigidius Figulus, p. 160-161, 190, 196-205, 245, 259, 261, 263, 265, 268, 273, 274, 275, 290, 303, 304, 318, 322, 323, 330, 360, 365, 366, 367, 383.

Nonnos,
Dionys., XIX, 315, p. 133.
XIX, 316, p. 279.
XIX, 311 et suiv., p. 156.
XXIV, 139 et suiv., p. 156.
XXXI, 19, p. 309.

Noumémios, p. 227, 354.

Orphée, p. 198, 294, 301, 308, 335
Orphica (Abel), *H*, 83, 7, p. 314, 330.
Orphicorum fragmenta (Kern),
t. 43, p. 13, p. 101.
fr. 21, p. 272.
fr. 32, p. 311.
fr. 34, p. 308, 327, 330.
fr. 51, p. 322.
fr. 52, p. 322.
fr. 54, p. 330.
fr. 57 et 58, p. 330.
fr. 133, p. 309.

Ovide, p. 244, 383.
Amours, II, 18, 34, p. 382.
Fastes,
III, 151, 154, p. 185.
III, 456, p. 309.
III, 510-512, p. 130.
III, 513, p. 130.
IV, 414 et suiv., p. 242.
IV, 907, p. 239.
V, 165, p. 367.
V, 604, p. 367.
V, 693-696, p. 367.
V, 697, p. 367.
V, 719, p. 111.
VI, 725, p. 367.
Héroïdes, XV, p. 375.
23, p. 381.
161-162, p. 378.
169-170, p. 378.
171, p. 378.
176, p. 378.
177, p. 379.
179, p. 379.
180, p. 378.
183-184, p. 379.
188, p. 381.
Métamorphoses, III, 715, p. 137.
III, 725-728, p. 127.
III, 729-731, p. 137.
IV, 784, p. 309.
VI, 91-92, p. 277.
VI, 383, p. 279.
XV, 61-498, p. 380.
XV, 111 et suiv., p. 243.
XV, 116 et suiv., p. 243.
XV, 191, p. 320.
XV, 479 et suiv., p. 185.
XV, 531-533, p. 140.
Pont., III, 3, 41-46, p. 185.
Parménide, p. 371.
Paul (Saint), p. 191.
II Cor., 12, 2, p. 270.
Pausanias,
I, 14, 3, p. 322.
III, 12, 2, p. 284.
III, 15, 9, p. 239.
III, 24, 5, p. 363.
IV, 26, 8, p. 125.
VIII, 15, 2, p. 125.
X, 7, 2, p. 301.
X, 28, 8, p. 343.
X, 31, 11, p. 283.
X, 38, 7, p 363.
XI, 31, 9, p. 283.
Perse, VI, 10 et suiv., p. 184.
Pétrone,
Sat., 16, p. 212.
Phérécyde, p. 346.
Philodème, p. 140.
Philolaos, p. 162, 267, 286-288.
fr. 7, p. 172.
fr. 11, p. 247.
fr. 12, p. 167.
fr. 14, p. 253, 285, 359.
fr. 20, p. 167, 256.
fr. A 15, p. 249.
fr. A 16, p. 172, 271.
fr. A 17, p. 172.
Philon,
De congr. erud. gr., II, 57, p. 273.
De poster. Caini, IX, 51, p. 273.
Philon de Byblos, fr. 9, p. 310.
Philostrate,
Imag., 12, p. 328.
Vit. Apoll., I, 1, 2, p. 173.
I, 32, 2, p. 241.
IV, 10, p. 241.
Pindare,
Isthm., II, 42, p. 322.
Ném., III, 52 et suiv., p. 127.
IV, 49-50, p. 298.
X, 6 et suiv., p. 281.
Ol., II, 62-88, p. 266.
Pyth., III, 61 et suiv., p. 128.
IV, 102 et suiv., p. 127 327.
IV, 104, p. 127.
IV, 119, p. 127.
IV, 177-179, p. 327.
IV, 193, p. 266.
IV, 222 et suiv., p. 326.

IV, 231, p. 325.
IV, 238, p. 324.
IX, 112, p. 282.
fr. II, Puech, p. 275.
Platon, p. 213, 254, 369, 371.
Cratyle, 400 C, p. 252.
Gorgias,
492 E, p. 253.
493 A, p. 253, 286.
493 B, p. 285.
Hipp. min., 371 D, p. 127.
Ion, 534 A, p. 116.
Phédon, 61 E, p. 286, 287.
69 C D, p. 159.
87-88, p. 265.
110 B, p. 248.
Phèdre, 243 A, p. 334.
247, p. 248.
249 A, p. 275.
Républ. II, 363 C D, p. 106.
VII, 514 A, p. 220.
VII, 516-517, p. 220.
IX, p. 586 C, p. 334.
X, 616 E, p. 248.
Timée, p. 55, 67, 68, p. 248.
Plaute, p. 218.
Bacch., 962 et suiv., p. 350.
Pline l'Ancien, p. 194, 383.
Nat. hist., VI, 93, p. 298.
VIII, 180, p. 237.
XIII, 34, p. 239.
XVIII, 273-274, p. 192.
XVIII, 285, p. 239, 240.
XXII, 20, p. 382.
XXIX, 57, p. 239.
XXIX, 58, p. 240.
XXX, 1, p. 382.
XXXIV, 26, p. 185, 279.
XXXV, 66, p. 135.
XXXV, 114, p. 128.
XXXV, 138, p. 351.
XXXV, 160, p. 203.
XXXVI, 29, p. 126.
XXXVII, 67, p. 303.
Pline le Jeune,
Ep., II, 17, 16, p. 81.
V, 6, 29, p. 81.
V, 6, 30, p. 77, 81.
Plutarque, p. 194.
Aemil., I, p. 183.
Alcib., II, p. 280.
Cato, IV-V, p. 186.
Cicero, XX, p. 197.
Numa, VIII, p. 172, 183, 185.
Amatorius, XX, p. 295.
An Seni, XXVII, p. 197.
De fac. in orbe lunae, XXIV, p. 320.
De solertia an., IV, 8, p. 276.
XIX, 1, p. 276.
Isis et Osiris, 30, p. 249.
74, p. 276.
Qu. Conv., VIII, p. 182, 276, 277.
Qu. Rom., XXIV, p. 239.
CXI, CXII, p. 239, 241.
Vita Homeri, 151, p. 258.
Polyhistor (Alexandre), p. 168, 195, 269, 272, 279.
Porphyre, p. 13, 173, 216, 227, 240, 269.
De Antro Nymph., 6, p. 213.
8, p. 213, 220.
18, p. 368.
20, p. 370.
21, p. 271.
21 et 22, p. 228.
22, p. 369, 371.
23, p. 371.
24, p. 367.
28, p. 371.
32, p. 355.
34, p. 355.
V. P., 2, p. 174, 381.
4, p. 345.
7, p. 234.
9, p. 215.
11, p. 260.
17, p. 359.
19, p. 264.
20, p. 177, 215, 255.
22, p. 182.
24, 27, 29, 30, p. 175.
28, p. 174, 300.
29, p. 260, 359.
30, p. 175.

31, p. 296.
32, p. 226, 336.
33, p. 258.
34, p. 245, 246.
35, p. 330.
36, p. 175, 234, 236, 243.
38, p. 242.
39, p. 296.
41, p. 174, 295, 313, 355, 380.
42, p. 233.
43, p. 245.
V. P., 45, p. 175.
133, p. 194.
153, p. 173.
Posidonius d'Apamée, p. 268, 289, 344.
Proclos,
In Eucl., p. 173, 12 Friedlein, p. 249.
In Remp., II, p. 128 Kroll, p. 369.
In Tim., II, p. 95 Diehl, p. 256.
Voir les cycliques (*Kypria*, Leschès, Arctinos).
Prodicos de Phocée, p. 282.
Properce, II, 1, 60, p. 197.
III, 17, 6 à 8, p. 130.
Ptocheia, p. 348, 349, 353, 355.
Ptolémée Héphaestion, IV, p. 127.
Quintilien,
Inst. Or., X, 1, 124, p. 193.
Salluste,
De diis et mundo, 4, p. 172, 316.
Satyros, fr. 16, p. 287.
Schol.,
Aeschyl., *in Prom.*, 380, p. 298.
Apollon., I, 23, p. 302.
Aristophan., *in Lys.*, 691, p. 294.
in Vesp., 351, p. 349.
Cic., *in Vatin.*, p. 198, 204, 205.
Germanici, voir Nigidus Figulus.
Lucan., *in Phars.*, I, 639, p. 201.
Pers., I, 21, p. 184.
Sénèque, p. 149.
De const. sap., 2, 1, p. 146.
De Ira, III, 36, 1, p. 192.
Ep., 41, 2, p. 194.
64, 2, p. 192.
86, p. 184.
98, 13, p. 192.
108, 17, 18 et suiv., p. 193.
108, 34, p. 184.
Qu. Nat., VII, 2, p. 194.
VII, 32, p. 192.
Troy., 933-944, p. 101.
Servius,
Ad Aen., II, 166, p. 349.
V, 735, p. 268.
VI, 127, p. 270.
VI, 392, p. 330.
X, 175, p. 204, 261.
Ad Buc., IV, 10, p. 181, 198, 265.
Ad Georg., I, 218, p. 367.
I, 431, p. 367.
Socrate, p. 254, 255.
Sophocle,
Les Laconiennes, p. 349, 351, 352.
Les Mysiens, p. 343.
Stace,
Silv., V, 231, p. 97.
Stésichore, p. 334.
Stobée,
Ecl. phys., I, p. 22, Wachsmuth, p. 256.
I, p. 148, Wachsmuth, p. 287.
I, p. 445, Wachsmuth, p. 295.
Strabon,
V, 3, 9, p. 236, p. 22.
VII, 3, 3, 296, p. 344.
VIII, 6, 21, p. 379, p. 309.
IX, I, 9, p. 393, p. 155.
Suétone, p. 205, 274, 383.
Aug., 94, p. 200, 201.
Caes., 83, p. 22.
Claud., 25, p. 50, 64.
Tib., 36, p. 206.
Suidas, p. 175, 344, 382.
Tacite,
Ann., II, 85, p. 206.
VI, 47-48, p. 41.
X, 35, p. 19.
XI, 38, p. 70.
XI, 65, p. 70.
XII, 22, p. 65.
XII, 52, p. 64, 65.
XII, 53, p. 70.

XII, 59, p. 66, 383.
XII, 65, p. 66.
XIV, 65, p. 70.
XV, 35, p. 72.
Térence, p. 218.
Tertullien,
Apol., 48, p. 205.
Tibulle, I, 3, 79-90, p. 289.
Timée de Tauromenium, p. 186, 230.
Tite-Live, I, 18, p. 185.
XL, 6, p. 242.
XL, 29, p. 185.
Trogue-Pompée (voir Justin),
Valère-Maxime, VIII, 1, 8, p. 237.
Varro, p. 320.
Ap. *Aug.*, *Civ. Dei*, VII, 35, p. 261, 263.
R. R., II, 5, 6, p. 237.
Virgile, p. 173, 218, 274.
Aen., IV, 698-699, p. 141.
VI, 295 et suiv., p. 101.
VI, 637 et suiv., p. 102.
VI, 724-730, p. 275.
VI, 74 , p. 218.
VII, 767-769, p. 140.
Georg., II, 323-327, p. 275.
II, 490-492, p. 272.
Xénophane de Colophon, fr. 7, p. 237, 238, 241.
Xénophon,
Anab., I, 2, 8, p. 135.
Zosime, II, p. 174, p. 212.

Inscriptions et Papyri.

a) *Inscriptions.*

C. I. A., I, 442, p. 268
I. G. XII, 123, p. 270.
XIV, 641, 1, p. 294, 311.
XIV, 1389, p. 320.
C. I. L. II, 8959, p. 46.
III, 1096, p. 212.
III, 6082, p. 59.
VI, 52, p. 59.
VI, 553, p. 46.
VI, 1189, p. 18.
VI, 1256, p. 18.
VI, 1257, p. 18.
VI, 1258, p. 18.
VI, 3708 = 5173, p. 99.
VI, 6032, p. 67.
VI, 29954, p. 269.
VI, 29971, p. 67.
XI, 6435, p. 336.
XIV, p. 288 et suiv., p. 22.
XV, 7542, p. 67.
Buecheler,
Carm. Ep^2., 434, p. 289, 336.
Dessau,
Inscriptiones selectae, 1785, p. 46.
1786, p. 18, 22, 46.
Inschriften von Pergamon, 156, p. 343.

b) *Papyri.*

Voyez Hésiode et p. 256 et 326.

TABLE DES PLANS

Le quartier de la basilique. 20
Le plan de la basilique. 25
Les jardins et les aqueducs. 71
Motifs des voûtes : *atrium*, *cella* (5 plans en déplié à la fin du volume).

TABLE DES ILLUSTRATIONS

I. — Vue générale de la *cella* (*prise de l'entrée*). 27
II. — Victoire et candélabre. 37
III. — Le plafond de la grande nef. 39
IV. — Un portrait. 49
V. — Attis. 49
VI. — Un des tombeaux de la *cella*. 97
VII. — Bacchante à la panthère. 109
VIII. — Le rapt de la Leucippide. 111
IX. — L'enlèvement de Ganymède. 111
X. — Tours de magiciens. 115
XI. — Le jeu de balle (*détail*). 119
XII. — La leçon du maître d'école (*détail*). 119
XIII. — Marsyas : les apprêts du concours (*détail*). 133
XIV. — Marsyas : les apprêts du supplice. 133
XV. — La danse d'Agavè. 135
XVI. — Le lucernaire de l'*atrium* (*aujourd'hui bouché*). 217
XVII. — L'éclairage de la *cella* (*vue prise de l'abside*). 217
XVIII. — Détails du bas côté sud (*au fond, une « mensa »*). 247
XIX. — Arimaspe et griffon. 305
XX. — Tête de Méduse. 305
XXI. — Médée et Jason. 325
XXII. — Hélène et Pâris. 333
XXIII. — Ulysse et Hélène. 339
XXIV. — Le saut de Sappho à Leucade. 373

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS. 9

PREMIÈRE PARTIE

DESCRIPTION DE LA BASILIQUE

CHAPITRE PREMIER. — LE PLAN ET LA DATE DU MONUMENT. 17

CHAPITRE II. — LA DÉCORATION RELIGIEUSE DU MONUMENT. 76

DEUXIÈME PARTIE

EXPLICATION DE LA BASILIQUE

CHAPITRE PREMIER. — MYTHOLOGIE ET MYSTÈRES. 153

CHAPITRE II. — LE PYTHAGORISME : DOGMES ET MILIEUX HISTORIQUES. 161

CHAPITRE III. — LE PLAN DE LA BASILIQUE ET LA LITURGIE PYTHAGORICIENNE. 207

CHAPITRE IV. — LE PYTHAGORISME ET LES MOTIFS DE LA BASILIQUE : L'ENFER TERRESTRE. 264

CHAPITRE V. — LE PYTHAGORISME ET LES MOTIFS DE LA BASILIQUE : LE PARADIS CÉLESTE. . . . 292

A. — Motifs et rébus. 293
B. — Les grands stucs de la nef. 321
C. — Le stuc majeur de l'abside. 371
Conclusion. 384

ADDENDUM. 386

APPENDICE : I. *Bibliographie*. 388
II. *Index*. 393
a. — noms géographiques, historiques et mythologiques. 393
b. — noms d'auteurs modernes. 399
c. — noms d'auteurs anciens et principaux textes cités. 402

Table des plans et illustrations. 412

ACHEVÉ D'IMPRIMER

SUR LES PRESSES DE

L'IMPRIMERIE DURAND A CHARTRES

le 15 février 1927

POUR

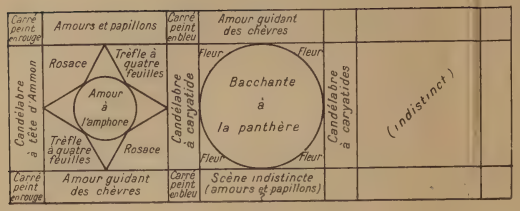
L'ARTISAN DU LIVRE

2, RUE DE FLEURUS, 2

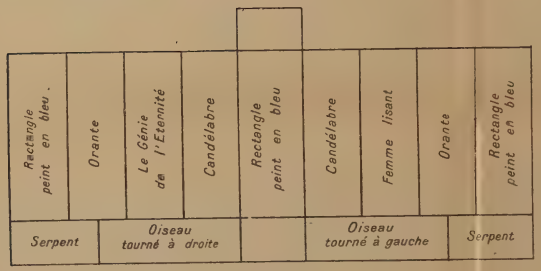
PARIS

MOTIFS DES VOÛTES

ATRIUM

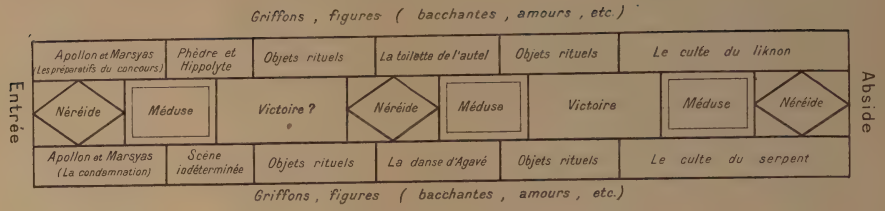


Voûte Nord.

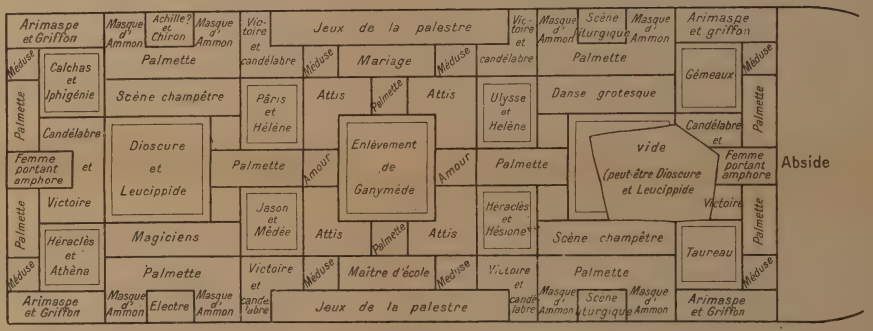


Voûte Ouest.

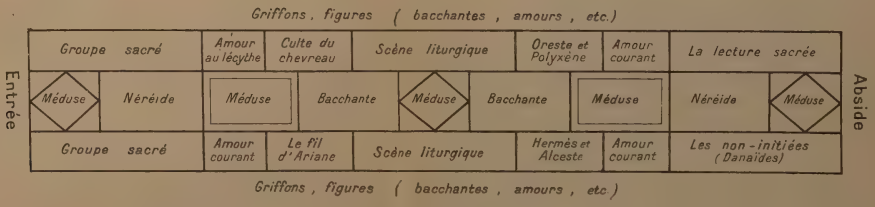
CELLA



Motifs de la voûte du bas côté Nord.



Motifs de la voûte de la grande nef.



Motifs de la voûte du bas côté Sud.

GETTY CENTER LIBRARY
3 3125 00753 1292